KABBALISTISCHE STUDIEN I.

Die

ENTWICKELUNG DER EMANATIONSLEHRE

in der

Kabbala des XIII. Jahrhunderts.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde

an der

hohen philosophischen Fakultät der k. B. Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen.

Vorgelegt von

Marcus Ehrenpreis

aus Lemberg (Galizien).

Prüfungstag: 11. März 1895.

FRANKFURT a/M.
J. Kauffmann'sche Buchhandlung.
1896.

Druck von Josef Fischer in Krakau.

INHALTSVERZEICHNISS.

Seite

Vorbemerkung VIII

Erstes Kapitel: Vorläufer der Kabbala.

Spuren kosmogonischer Spekulationen im Talmud. Charakter der gaonäischen Mystik. Das Buch Jezira und die wesentlichen Punkte des Jezira-Systems. Gabirols Emanationslehre. Die vier Emanationswelten im Masechet Azilut . . . . . 1—10

Zweites Kapitel: Die Entwicklung der Kabbala im XIII. Jahrhundert.

Antirationalistischer Charakter der Kabbala. Zwei Entwicklungsreihen: die speculative und die mystisch-prophetische Kabbala. Ihre Berührungspunkte und unterscheidenden Merkmale. Allgemeine Darstellung ihres Entwicklungsganges . . . . . 11—18

Drittes Kapitel: Die Bahir-Gruppe.

Abraham ben David. Dessen Sohn Isaak der Blinde. Das Buch Bahir. Anfänge der Lehre von der Emanation und der Weltewigkeit. Ascher ben David. Asriel-Esra, der eigentliche Begründer der Sefirotlehre. Begriffsbestimmung des Ensof. Seine Emanationslehre. Die permanente Emanation. Die Schüler Asriels . . . . . 19—33

Viertes Kapitel: Isaak Ibn-Latif.

Ablenkung in der Richtung aristotelisch-maimunischer Rationalistik. Der göttliche Urwille. Weltanfang. Die stufenweise Emanation der Mittelwesen aus dem Erstgeschaffenen. Wodurch sich Latif von der Bahir-Gruppe unterscheidet . . . . . 34—40

Seite

Fünftes Kapitel: Die Marechet-Gruppe.

Allgemeiner Charakter dieser Gruppe. Das pseudepigraphische Buch Temuna. Fortschritt in der Begriffsbestimmung der Sefirot. Lehre von der positiven und negativen Emanation. Das Buch Jjun des Pseudo-Chammai. Marechet elohut, das bedeutendste Buch dieser Gruppe. Inhalt desselben. Stand der Lehre am Ausgange des Jahrhunderts. Schlussbetrachtung . . 41—48

Die vorliegende Schrift eröffnet eine Studienreihe über das Wesen der Kabbala und die Geschichte ihrer Entwicklung. Die Wissenschaft von der Entwicklung des jüdischen Geisteslebens hat bisher dieses, mit dem trivialen Ausdruck „dunkel“ bezeichnete Literaturgebiet entweder ganz vernachlässigt oder von der Höhe einer zweifelhaften Vernünftigkeit herab als etwas Absurdes behandelt, das man nicht ernst zu nehmen braucht. Adolf Jellinek ist fast der Einzige, der in seinen ernsten und sachlichen Untersuchungen den kabbalistischen Problemen gerecht zu werden versucht; Francks vielzitirtes Buch beruht nicht auf einem Studium der einschlägigen Quellen und Landauer ist leider durch den Tod an der Ausführung seines Planes verhindert worden.

Mir erscheint die Kabbala als ein zusammenhängendes System metaphysischer, ethischer und religionsphilosophischer Gedanken, das in seinen wesentlichen Bestandtheilen ein ureigenes Produkt des jüdischen Geistes ist und sich parallel und in Wechselwirkung mit allen übrigen Collectivformen des jüdischen Volkslebens entwickelt. Ich will auf Grund des Studiums des umfassenden, bis jetzt zumeist völlig vernachlässigten Handschriftenmaterials den Versuch machen, ein vollständiges Bild der kabbalistischen Lehren zu entwerfen, ihren Zusammenhang mit den jeweiligen, gesellschaftlichen Zuständen des Judenthums sowie mit der Gesammtentwicklung seiner Kultur darzutun und insbesondere ihre eigene, allmähliche Entwicklung innerhalb des jüdischen Geisteslebens nachzuweisen. Nach meiner Anschauung beginnt der jüdische Mystizismus schon im talmudischen Zeitalter, kommt in der Epoche der Geonim im Sefer Jezira

und in den verwandten mystischen Schriften zum Vorschein beeinflusst in den folgenden Jahrhunderten Abraham Ibn-Esra und Salomo Gabirol, entwickelt sich im 13. und in den folgenden Jahrhunderten zur eigentlichen Kabbala, bis er am Ende des 18. und in unserem Jahrhundert als die Lehre des Chasidismus oder Balschemismus erscheint, deren Entwicklung noch nicht abgeschlossen ist. Wir haben es also hier mit einer Philosophie zu tun, die während einer zweitausendjährigen, stetigen Entwicklung das jüdische Geistesleben beeinflusst und be ruchtet. Wer diesen Zusammenhang leugnen will, der opfert das Wesen der Sache kleinlichen, philologischen Pedanterien.

Zum Schlusse sei mir gestattet den Bibliotheksverwaltungen in München und Leyden, sowie Sr. Ehrw. Herrn Rabb. Dr. Ziemlich in Nürnberg, deren bereitwillige Unterstützung mir die Benützung vieler Handschriften und seltener Druckwerke möglich machte, meinen innigen Dank auszusprechen.

Rom, im October 1895.

M. E.

Erstes Kapitel.

Vorläufer der Kabbala.

Spuren kosmogonischer Spekulationen im Talmud. Charakter der gaonäischen Mystik. Das Buch Jezira und die wesentlichen Punkte des Jezira-Systems. Gabirol's Emanationslehre. Die vier Emanationswelten im Masechet Azilut.

Die ältesten Äusserungen mystischer Denkart im jüdischen Schrifttum sind inhaltlich wesentlich verschieden von der späteren, eigentlichen Kabbala, welche am Beginne des 13. Jahrhunderts in die Erscheinung tritt. Gegenstand dieser vorkabbalistischen Mystik[1]) ist einerseits der Schöpfungsakt (מעשה בראשית), anderseits die Ezechiel'sche Vision (מעשה מרכבה), in welcher die Majestät Gottes geschildert wird. Gottheit und Schöpfung sind die beiden

[1]) Wir wollen die Elemente der jüdischen Geheimlehre, soweit sie dem Buche Bahir vorangehen, im Gegensatze zur eigentlichen Kabbala mit diesem Gesammtnamen bezeichnen. Landauer nennt diese Periode etwas umständlich „die dunkle kabbalistische Vorwelt" (Literaturblatt d. Orient, Bd. VI, 206). — Der Terminus קבלה bedeutet „Ueberlieferung". Die jüdischen Mystiker des 13. Jahrh. bedienen sich dieser Bezeichnung, um (ähnlich wie die Neupythagoräer und Neuplatoniker) ihre Lehren für uralt auszugeben. Nach Jellinek (Beiträge zur Geschichte der Kabbala II) findet sich der Ausdruck zum ersten Mal im 10. Jahrhundert, im Buche Ha-kmiza; Landauer (a. a. O.) will den Terminus in der praktischen Bedeutung schon bei Hai-Gaon (987—1038) finden. Von spekulativer Kabbala (קבלה עיונית) spricht Gabirol (1045) in seiner ethischen Schrift Tikkun midot ha-nefesch, was das Vorhandensein spekulativ-kabbalistischer Schriften im 10. und 11. Jahrh. vermuten lässt. Vgl. auch Steinschneider (Jüdische Literatur, in Ersch u. Gruber), der die Bezeichnung קבלה im Sinne mystischer Spekulation für jünger hält.

Probleme, denen sich die agadische Auslegung der älteren Mystik zuwendet. Die Elemente dieser Lehre, die (nach Zunz) in Alexandrien ihren Ursprung zu haben scheinen, wo „chaldäische Weisheit, jüdische Theologie und die Philosophie der griechischen Gnosis sich in den Hellenisten gewissermassen vermittelnd begegneten", werden jedoch mit äusserster Vorsicht verbreitet und die spärlichen Andeutungen, die sich darüber in Talmud und Midrasch finden, vermögen nicht über die Grundbegriffe dieser Lehre genügenden Aufschluss zu geben. Wir finden im Talmud des Öfteren Andeutungen und Vorschriften betreffs der Schöpfungs- und Merkabalehre [1]), Anspielungen auf den vierbuchstabigen und 42-buchstabigen göttlichen Namen [2]), auf Bezalel „der die Buchstabenzusammensetzung kannte, durch die Himmel und Erde geschaffen wurden", [3]) auf einen Schöpfungstraktat (הלכות יצירה) [4]), auf zehn intelligible Wesenheiten, welche die Grundprinzipien des Weltalls bilden [5]) und zahlreiche ähnliche Stellen [6]). Geben uns nun diese Stellen keinerlei Aufschluss über das Wesen jener Geheimlehre, so stellen sie doch jedenfalls die Tatsache ausser Zweifel, dass zu Beginn der christlichen Zeitrechnung in jüdischen Gelehrtenkreisen eine Geheimwissenschaft gepflegt wurde, die vermutlich mit der gleichzeitigen philosophischen Strömung in Alexandrien zusammenhängt, und dass ferner der Hauptgegenstand jener Geheimlehre das kosmogonische und theosophische Problem waren, welche beiden Probleme auch im Mittelpunkte der jüngeren Kabbala stehen.

Zusammenhängende, schriftliche Aufzeichnungen mystischer Lehren kommen erst im Zeitalter der Gaonen (zwischen dem 7.—9. Jahrhundert) zum Vorschein, weshalb diese Schriften gaonäische

[1]) Traktat Chagiga a. v. O.

[2]) Berachot 36.

[3]) A. a. O. 55.

[4]) Synhedrin 67. Nicht zu verwechseln mit dem bekannten Buche Jezira, dessen Verfasser vielleicht dieser Talmudstelle den Namen seines Buches entlehnte (Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden, Frankfurt a. M. 1892, S. 175). Franck (Die Kabbala etc., deutsch v. Jellinek Leipzig 1844) behauptet die Identität dieser beiden Jezirabücher und schliesst daraus auf das hohe Alter der Kabbala. Vgl. auch D. H. Joel, Die Religionsphilosophie des Sohar, Leipzig 1849 (S. 45—54).

[5]) Chagiga, 12 a.

[6]) Mehrere diesbezügliche Talmudstellen sind zusammengestellt bei Zunz (G. V. S. 170 ff.). Vgl. auch Graetz, Gnostizismus im Judenthum, Krotoschin 1846 und Franck, a. a. O. S. 39 ff.

Mystik genannt werden [1]). Diese Schriften sind durchaus unspekulativ und von der kabbalistischen Mystik des 13. Jahrhunderts streng zu unterscheiden. Gegenstand ihrer stark anthropomorphistisch gefärbten Betrachtungen ist meist die Merkaba, d. i. der göttliche Thronwagen, der von zahllosen Engelschaaren umgeben ist. Der plumpe Anthropomorphismus dieser Schriften, deren eine z. B. sich mit den Dimensionen der göttlichen Körperteile beschäftigt (Schiur koma), äussert sich besonders in einer eigenen Form, welche Landauer treffend als Basileuomorphismus bezeichnet hat. Gott wird hier mit allen Attributen eines regierenden Fürsten ausgestattet und die ihn umgebende Engelschaar entspricht genau einem königlichen Hofstaate [2]). Dem so gearteten Inhalte entspricht auch die Form: die mystischen Schriften haben alle ein phantastisches Gepräge und entbehren stellenweise nicht des poetischen Schwunges.

Den Übergang von diesen wortspielerischen Schwärmereien zu den ernsten metaphysischen Spekulationen der jüngeren Kabbala, bildet das Buch Jezira, das bald dem Patriarchen Abraham bald Rabbi Akiba zugeschrieben wird. [3]) Indem es Sprache und zum Teil

---

[1]) Ueber den allgemeinen Charakter dieser Schriften sind zu vergleichen: Zunz, G. V. Cap. 9 (Geheimlehre); Graetz, die mystische Literatur der gaonäischen Epoche (in Frankl's Monatsschrift, Jahrg. 1859, S. 66 ff.); Steinschneider, Jüd. Literatur (in Ersch u. Gruber Sect. II, Bd. 27, §§ 5 u. 13). Mehrere Fragmente aus dieser Periode sind von Jellinek (Bet hamidrasch, VI Bde) kritisch edirt und mit lehrreichen Einleitungen versehen worden. Manche Auszüge in deutscher Uebersetzung veröffentlichte jüngst Philipp Bloch, Die jüdische Mystik und Kabbala (in Winter und Wünsche, Jüdische Literatur, 15. Lieferung S. 223—248).

[2]) Anklänge an basileuomorphistische Vorstellungen finden sich noch zahlreich im Buche Bahir (vgl. Kap. 3).

[3]) Es liegt nicht im Rahmen dieser Abhandlung, die Jezirafrage eingehend zu erörtern und die umfangreiche Jezira-Literatur vollständig anzugeben. Ich will hier nur das Wesentliche angeben. Wolf (Bibl. hebr. I, 23 ff.), Fabricius (Codex pseudepigraph. V. T., V. 381 ff.) und fast alle christlichen Kabbalisten vertreten das hohe Alter des Jezira; auch Franck (l. c. S. 53—65) verlegt die Abfassung desselben in die Mischnaepoche (zwischen 100 vor u. 50 nach Chr.), welcher Ansicht sich auch Jost (Litbl. VI, 778) anschliesst. Dagegen wurde von neueren Forschern überzeugend nachgewiesen, dass Jezira zwischen dem 8.—9. Jahrhundert enstanden. Ich verweise besonders auf die gründlichen Jezira-Studien A. Epstein's (in Monatschr. f. W. d. J. Jahrgang 1893, Revue des Etudes juives XXXVIII, S. 95 ff, Ha-choker Jahrg. II, Heft 1.), ferner auf

auch Ideengang mit diesen Büchern gemein hat, ist es zugleich das erste hebräisch geschriebene Buch, das sich mit der Weltschöpfung und dem göttlichen Urwesen spekulativ beschäftigt. Der Verfasser steht zum Teil noch im Banne der älteren mystischen Schriften, wobei jedoch der Einfluss neupythagoräischer und philonischer Gedanken deutlich hervortritt. „Das Buch der Schöpfung, sagt Steinschneider, adoptirt und combinirt die Thesen der Neupythagoräer, welche die Zahlen und die Buchstaben zum Prinzip aller Wesen machen, mit dem Monotheismus. Das ist die Grundidee des Buches in einer phantastischen Weise dargestellt, die mystisch genannt werden kann."

Die Grundlehren des Jezira sind folgende:

Zwischen Gott und dem Weltall stehen die Buchstaben und die Zahlen als vermittelnde Prinzipien. Die zwei und zwanzig Buchstaben des hebräischen Alphabets sind die Urelemente der Dinge (II, 1). Vereinigt mit den zehn Sefirot (Zahlen) bilden sie „die 32 wundervollen Bahnen, durch welche der Ewige seinen Namen begründet hat" (I, 1). Diese zehn Sefirot sind die Grundformen alles Seins. Sie sind das Primäre, die Buchstaben das Secundäre. „Es giebt zehn Sefirot. Zehn und nicht neun, zehn und nicht elf. Suche sie zu begreifen in deiner Weisheit, untersuche sie und denke über sie nach. Stelle die Dinge auf ihr Prinzip und den Schöpfer auf seine Basis" (I, 4) [1]). In diesen zehn Grundformen offenbart

---

Steinschneider, in Berliner's Magazin Jahrg. 1892. Man vgl. auch des Letzteren Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana. Berlin 1860 (p. 1116) u. Zunz, G. V., S. 175 ff. — Eine ausführliche jedoch subjektiv gefärbte Analyse des Jezira giebt Franck (a. a. O.), ferner in neuerer Zeit Castelli, Il commento di Sabbatai Donnolo. Firenze 1880.

Das Buch Jezira ist unzählige Mal gedruckt, in viele Sprachen übersetzt und vielfach commentirt worden. Die editio princeps (die ich auch bei folgender Darstellung benutzte) erschien Mantua, 1562. Eine deutsche Uebersetzung veröffentlichte Dr. Joh. Friedrich v. Meyer (Leipzig, 1830); In jüngster Zeit besorgte Goldschmidt eine kritische Jezira-Edition (Frankfurt a. M. 1894), die ich jedoch nicht zur Hand hatte. Epstein bezeichnet sie (Monatschr. Jahrg. 39, Heft 1 u. 3) als „für kritische Zwecke total unbrauchbar". Ueber Jezira-Commentare vgl. Steinschneider, die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, Berlin 1898, S. 395 ff; Jellinek, Beiträge etc. I, S. 3 ff.; Landauer, Litrtbl. VI, 312 ff. —

[1]) I, 4: עשר ספירות בלימה, עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה, הבן בחכמה וחכם בבינה, בחון בהם וחקור בהם והעמד דבר על בוריו והשב יוצר על מכונו.

sich die Herrschaft des einzigen Gottes (אדון יחיד מושל בכולם), sie sind daher in jeder Beziehung unendlich (V, 5). Ferner bilden sie trotz ihrer Verschiedenheit ein einheitliches Ganzes: Sie gleichen den zehn Fingern, immer 5 gegen 5 und in ihrer Mitte ist das Bündniss der Einheit (I, 3). Sie hängen daher unter einander eng zusammen und ihr Endpunkt ist in ihrem Ausgangspunkt, wie „die Flamme in der Kohle“ [1]). Die Benennung und Reihenfolge der Sefirot ist folgende: Eins ist der Geist des lebendigen Gottes (gleichsam die Uremanation, die unmittelbar mit Gott zusammenhängt und aus der alle übrigen Weltkräfte in fortschreitender Abstufung emaniren), zwei ist der Äther der vom Geiste kommt, drei ist das Wasser das vom Äther kommt, vier ist das Feuer das vom Wasser kommt. Die übrigen 6 Sefirot entsprechen den Grenzen der Welt: Höhe und Tiefe und die vier Weltrichtungen. Die aus dem göttlichen Geiste unmittelbar emanirten oberen drei Sefirot: Äther, Wasser

---

[1]) I, 7: נעוץ סופן בתחלתן, כשלהבת קשורה בגחלת. Dieses Bild ist in der jüngeren Kabbala typisch geworden, die Kabbalisten bedienten sich desselben zur Bezeichnung des dynamischen Charakters des Emanationsprocesses. Die Anwendung und Auslegung dieses Bildes ist charakteristisch für die einzelnen Gruppen innerhalb der neueren Kabbala. Man vgl. beispielsweise die Anwendung dieses Bildes bei Asriel-Esra Commentar zu Sefirot ed. Berlin 1850, c. 6; Hoheliedcommentar, ms. Leyden Cod. Warn. 32 f. 10 a), Isaak Latif (Ginse ha-melech ed. Jellinek im Kochbe Jizchak, Heft 28 ff, c. 17; Rab Poalim, ed. Schönblum Lemberg 1885, Bl. 15 b: כמו שפעולת האש נכרת בגחלים המקבלים הצבע האדום, כן פעולת השכל הראשון נכרת בישר הנבראים); Pseudo-Perez (Marechet elohut ed. Mantua 1558, Bl. 56 b), Pseudo-Chamai (Ijun ed. Jellinek Leipzig 1853 S. 9; Isaak aus Acco, Meirat Enajim, ms. München Cod. 17, erklärt (Bl. 136 b) diese Deutung des Ijun in folgender Weise: עוד אומרים שהדברים שנותנים בהם גונים והכל אחד דומין לשלהבת הקשורה בגחלת שיש בה כמה גוונין ואין בין גון לגון פירוד וקיצוץ אלא כלם קשורים בגחלת ומיוחדים בה זה בזה והכל בסבתם שהוא הגחלת הוא הלפיד.), Sohar (II): תאי מאן דבעי למנדע חכמתא ביחודא קדישא לסתכל בשלהובא דסלקא מגו גחלת. Der Commentator des erwähnten Buches Marechet, Jehuda Chajat (bl. am Ende des 15. Jahrh.), verwertet dieses Bild zu einer feinsinnigen Erklärung des dynamischen Charakters der Emanation und der Weltewigkeit: Das All lag im göttlichen Wesen verborgen, wie die Flamme in der glimmenden Kohle; es bedurfte nur des Anfachens, damit es aus demselben hervorgehe. (Marechetcommentar ed. Mantua 1558, f. 41 b: א"ס הוא שלמות בלי חסרון ואצל השלם לא יחסר דבר, כי הכל היה כמום בו באחדות השוה אשר אין בו לא תמורה ולא שנוי אלא הכל באחדות הפשוטה והיה בו כמים בספוג ובגחלת שהשלהבת כמוסה בה לא יחסר בה ב"א הרחיפה. ואע"פ שהשלהבת נראה דבר מעצמו נבדל מהגחלת, לפי האמת קשורה בה והגחלת מתאחדת באש השלהבת. וכן באצילות לא נתחדש דבר כי הכל היה בו אבל היה חסר הרחיפה לבד. ובאשר נתעורר החכין הפשוט לברא נבראים, החפץ הזה הוא הרחיפה בגחלת והוא סבה להתגלות השלהבת.)

und Feuer werden Mutter (ג׳ אמות אמ״ש) genannt (ähnlich heisst in der neupythagoräischen Philosophie die Zweiheit die Göttermutter), die unteren 6 heissen Väter. Aus diesen ist alles Übrige hervorgegangen (III, 2).

Aus dieser Darstellung ergeben sich die Beziehungen zwischen dem Jezirabuche und dem späteren Kabbalismus, deren klare Formulirung für die exakte Behandlung der Entwicklungsgeschichte der Kabbala von der grössten Wichtigkeit ist. Der Punkt, in dem sie übereinstimmen, ist die von der mosaischen verschiedene kosmogonische Grundanschauung. Beide, Jezira und Kabbala, setzen an die Stelle der unmittelbaren Schöpfung aus Nichts eine stufenweise Emanation von Mittelwesen, die zwischen Gott und dem All stehen; Beiden ist Gott nur die prima causa, nicht aber die unmittelbare causa efficiens der Welt. In diesem Sinne wird man somit Steinschneider nicht beipflichten können, wenn er sagt, die Sefirotlehre sei in das Buch Jezira „hineininterpretirt worden". Die Sefirotlehre als Lehre von Mittelwesen ist Jezira und der späteren Kabbala gemein. Aber auch nur soweit reicht ihre Übereinstimmung. Von da ab gehen ihre Wege auseinander. Die Sefirot des Jezirabuches sind nicht geistige Prinzipien im Sinne der platonischen Ideen, wie sie die spätere Kabbala ausbildet und wie sie in den Lehrsystemen Philo's, der Gnostiker und der Neuplatoniker dargestellt werden. Jezira weiss nichts von diesen Prinzipien, welche die Scholastiker universalia ante rem nannten. Die Sefirot sind hier wirkliche kosmische Elemente, und zwar durchaus einfache Urelemente, aus denen alles Übrige zusammengesetzt ist — eine Anschauung, die bekanntlich in der alten Physik heimisch war. Ebenso ist die Auffassung der Emanation im Jezirabuche von der der späteren Kabbala wesentlich verschieden: es fehlt dieser Emanation der dynamische Charakter, sie ist ferner nicht permanent und vollzieht sich nicht in fortschreitender Abstufung [1]). Mögen nun die Ver-

[1]) Franck (a. a. O. S. 109) will in seinem Uebereifer im Jezirabuche eine vollständig entwickelte Emanationslehre finden, wonach „alle Elemente, aus denen diese Welt besteht, eines aus dem anderen hervorgegangen, indem sie, je nach dem sie sich von ihrer gemeinsamen Quelle, dem heiligen Geist, entfernten, immer mehr und mehr materiell wurden". Allein gerade das Merkmal der steigenden Unvollkommenheit fehlt hier ganz (Feuer ist nicht materieller als Wasser). Franck hat überhaupt Vieles im Jezira gefunden, wofür sich im Texte nicht die leiseste Andeutung findet; so die Immanenz, den Pantheismus u. A.

schiedenheiten zwischen beiden Systemen im Einzelnen noch so gross sein, im Grundprinzip, nämlich in der Annahme von Mittelwesen, stimmen beide überein, und diesen grundsätzlichen Zusammenhang wird die geschichtliche Betrachtung immerhin berücksichtigen müssen. Für diese ist das Jezira-System das erste sichtbare Glied in der Entwicklungsreihe der kabbalistischen Ideen und die einzelnen Elemente desselben die Bausteine, aus denen in der Folgezeit das Gebäude der kabbalistischen Emanations- und Sefirotlehre errichtet wurde.

In nicht geringerem Masse als das Buch Jezira hat Salomon Ibn Gabirol (bl. um die Mitte des 11. Jahrhunderts in Spanien) die kabbalistische Weltanschauung vorbereitet und beeinflusst [1]). Von der philonischen und platonischen Kosmogonie ausgehend (Joel geht entschieden zu weit, wenn er sagt [2]) „G.'s Mekor Chajim sei nichts als ein Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie"), entwickelt G. sein metaphysisches System, indem er den göttlichen Willen (רצון) als den Anfang und Inbegriff aller gewordenen Dinge hypostasirt. Diese Hypostasirung ist, worauf auch schon Munk hinweist, Gabirols eigene Zuthat. Aus dem göttlichen Willen sind die beiden Grundformen des Daseins, die materia universalis (oder ὕλη) und die forma universalis, hervorgegangen. Sie sind die Äste desselben (rami voluntatis). Ihnen entspricht die Materie und Form in der sinnlichen Welt. Die sinnliche Welt ist ein Ausfluss (effluxio) der intelligiblen Substanzen. Diese vermittelte zwischen Gott, dem primus factor, und der materiellen Substanz, dem ultimum factum. Die Nothwendigkeit der Annahme solcher Mittelwesen wird (Fons vitae, B. III) durch 56 Beweise erhärtet, welche jedoch meist

[1]) Das Nähere über G.'s Philosophie bei Munk, Melanges de philosophie juive et arabe, Bd. II (der zuerst dessen Identität mit Avicebron nachgewiesen) u. Guttmann, Die Philosophie Gabirols Göttingen, 1889. Ueber das Verhältniss G.'s zur Kabbala handeln besonders Stössel, Sal. b. Gabirol als Philosoph und Förderer der Kabbala Leipzig, 1881 und in neuerer Zeit der Amerikaner Isaac Myer, Quabbalah. The Philosophical Writings of Ibn Gabirol. And their connection with the Hebrew Quabbalah etc. Philadelphia 1888; jedoch bedarf dieser Punkt noch einer genaueren Untersuchung. Genaueres über die umfangreiche Gabirol-Literatur bei Steinschneider, D. hebr. Uebrs. d. Mittelalters, S. 379 ff. Eine vollständige Ausgabe der lat. Uebersetzung des philosophischen Hauptwerkes, Gabirols Fons vitae (מקור חיים), besorgte zum ersten Mal Baeumker, Beiträge zur Gesch. der Phil. d. Mittelalters, Münster 1892 Bd. I Heft 2 u. 3.

[2]) Joel, Beiträge zur Geschichte d. Philosophie, Anhang S. 4.

Variationen des im ersten Beweise angedeuteten Gedankenganges bilden: Gott ist der Anfang aller Dinge, der factor primus. Die zusammengesetzte Substanz ist das Letzte aller gewordenen Dinge, das ultimum rerum. Zwischen dem Anfang und dem Ende muss notwendig eine Entfernung vorhanden sein, sonst wären sie identisch. Innerhalb dieser Entfernung müssen sich aber Mittelglieder befinden (omnia distantia medium habent), denn ohne diese gäbe es keinen Zusammenhang zwischen dem primus factor und der zusammengesetzten Substanz und Letztere könnte nicht einen Augenblick bestehen. (Beweis 17). Daraus ergiebt sich auch das Wesen dieser einfachen, vermittelnden Substanz. Da sie zwei Gegensätze verbindet, muss sie notwendig Beiden ähnlich sein. Gott ist nur factor, die Substanz ist nur factum: die einfache Substanz muss daher zugleich factum und factor sein. (Genau so bezeichnen die Kabbalisten die einzelnen Sefirot als empfangend und mitteilend). So ist durch diesen emanatistischen Zusammenhang des Weltalls mit Gott der aristotelische Dualismus beseitigt. Der göttliche Wille ist in Allem, durchdringt und umfasst Alles (penetrans totum et continens totum) und Nichts kann ohne ihn bestehen. Der göttliche Wille ist es, der Materie und Form zu einer unzertrennlichen Einheit verbindet und Letztere bis ans letzte Ende der Materie bringt (adducens eam usque ad ultimum finem materiae). Der göttliche Wille ist es schliesslich, der die materia universalis und forma universalis aus Nichts hervorgehen lässt. Aber nur Gott allein ist creator ex nihilo, alle Mittelwesen schaffen durch eine stufenweise Emanation (effluxio) des in ihnen potentiell Vorhandenen.

Wir werden bei der Darstellung der einzelnen kabbalistischen Emanationssysteme Gelegenheit haben zu sehen, in wie ferne die Elemente der Gabirol'schen Philosophie in dieselben eingedrungen und von denselben verarbeitet werden. Jedenfalls gebührt Gabirol ein Platz unter den Vorläufern und Vorbereitern der Kabbala, weil er nicht nur der erste jüdische Denker ist, der (nach Philo) die Mittelwesen in den Gedankenkreis des Judentums einführt und so der Vermittler neuplatonischer und arabischer Ideen wird, welche in der Kabbala des 13. Jahrhunderts eine so hervorragende Stelle einnehmen, sondern auch weil seine eigene Lehre vom göttlichen Willen von nicht geringem Einfluss auf die Entwicklung der kabbalistischen Lehre ist, welcher Einfluss sich besonders bei Asriel und Ibn-Latif geltend macht.

Als letzter Vorläufer der Kabbala erscheint das Buch Masechet Azilut (Traktat über die Emanation), welches dem zwölften Jahrhundert angehört und vermutlich R. Jakob Nasir zum Verfasser hat. [1]) Dieses Buch ist für die weitere Entwicklung der Kabbala von besonderer Wichtigkeit, indem es zwei wesentliche Elemente der kabbalistischen Emanationslehre enthält, die erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts zur vollen Entwicklung gelangen: die Lehre von den vier sich abstufenden Welten und jene von der Concentration oder Selbstbeschränkung des göttlichen Wesens, Zimzum (צמצום) genannt. Gott erschuf zuerst das Licht und die Finsterniss. Letztere ist jedoch nichts real Vorhandenes, sondern nur eine Privation des Lichts. Gott, der Inbegriff des Lichts, muss daher sein Licht beschränken (צמצם הקב"ה את אורו), damit die Finsterniss entstehe. Den vier Buchstaben seines Namens entsprechend, manifestirte sich Gott in den vier, stufenweise aus einander hervorgegangenen Welten: Azila, Beria, Jezira, Aśia. Die azilatische Lichtwelt emanirte unmittelbar aus dem göttlichen Wesen, in ihr thront die Majestät Gottes, Schechina (שכינה) genannt; sie ist der Ausgangspunkt aller weiteren Emanationen, daher „Emanationswelt" genannt. Die zweite beriatische Welt umfasst die Seelen der Frommen und die Schätze des Lebens. In der jeziratischen Welt sind die Diener Gottes, die in 10 Engelgruppen zerfallen. In der letzten aśiatischen Welt sind die den menschlichen Willen beherrschenden Kräfte ferner die menschlichen Seelen. [3]) Der Schöpfungs-

[1]) Vgl. Jellinek, Auswahl kabbalistischer Mystik, Hett I S. 2—7, der das Alter des Buches überzeugend bestimmt. Bloch (a. a. O. S. 263) verlegt dasselbe willkürlich in das 13. Jahrh. und findet es „befremdlich", dass hier „von der Welt der Sefirot nicht die Rede" sei, während in Wirklichkeit von den Sefirot recht oft die Rede ist und sogar eine ausführliche Nomenclatur derselben gegeben wird. Der Tractat erschien zuerst Wilna, 1802. Ich zitire nach ed. Jellinek, גנזי חכמת הקבלה Leipzig 1853. Vgl. auch Steinschneider, Cat. Bodl. p. 602.

[2]) Die hier angedeutete Zimzum-Lehre wird erst im Sohar und bei den nachsoharitischen Kabbalisten (bes. bei Mose Cordovero im Pardes Rimmonim) des Näheren entwickelt. Die Bezeichnung der Finsterniss als Privation des Lichts ist in der späteren Kabbala sehr häufig; vgl. Bahir (חשך שאין בו מכש), Asriel im Hoheliedcommentar החשך הוא אפיסת האור), Latif a. v. O. u. Andere.

[3]) Eine ähnliche Vierteilung des Weltalls findet sich bei den Ssufi's. Vgl. Dabistan S. 492 (zit. b. Jellinek, Beiträge etc. I, S. 78): „Die Manifestation der Gottheit zerfällt in vier Arten. In der ersten erblickt der Beschauende das absolute Wesen; in der zweiten zeigt sich das absolute Wesen als einer der Thätigkeitsattribute, wie Schöpfer u. s. w."

akt vollzog sich vermittelst der 10 Sefirot, welche Werkzeuge und zugleich auch Qualitäten Gottes sind. [1]) Die 10 Sefirot heissen: Krone (Keter) Weisheit (Chochma), Einsicht (Bina), Gnade (Chesed), Furcht (Pachad) Schönheit (Hod), Sieg (Nezach), Majestät (Cadyk) und Reich (Malchut).

Wir haben in aller Kürze — und nur soweit der Gegenstand unserer Abhandlung unmittelbar dabei in Betracht kommt — die Lehrelemente erkannt, welche den kabbalistischen Gedankengang innerhalb der jüdischen Kulturentwicklung vorbereitet hatten. Das Ergebniss dieser Betrachtung ist die Erkenntniss, dass die Kabbala nicht als etwas völlig Fremdes in das Judentum hineingetragen wurde und dass sie ferner nich lediglich als eine Reaction gegen Maimoni zu betrachten ist, wenn auch die maimonidische Lehre die unmittelbare Ursache ihrer Entwickelung ist. Die Kabbala des 13. Jahrhunderts erscheint als die Krystallisation eines Gedankenprocesses, der sich durch mehr als tausend Jahre im Kulturkreise des Judentums vollzog. Der gemeinsame Inhalt dieser Gedankenarbeit ist die Verwerfung der creatio ex nihilo und die Annahme von Mittelwesen. Die Lehre von der stufenweisen Emanation der Dinge aus dem Wesen Gottes wird im Jezira kaum angedeutet, und auch bei Gabirol und im Masechet Azilut findet sie keinen klaren Ausdruck. Aber noch wird uns über das Wesen Gottes und dessen Verhältniss zur Welt und über die Frage: Weltewigkeit oder Weltanfang, kein Aufschluss gegeben. Die Lösung dieser Probleme blieb den späteren Kabbalisten vorbehalten.

---

[1]) A. a. O. S. 7: והם כלי-אומנות של הקב"ה... כך הם המדות של הקב"ה ושבחו. Unser Verfasser nimmt es mit der Wesensbestimmung der Sefirot noch nicht genau. Erst in der späteren Kabbala wird die Frage eingehend erörtert, ob Sefirot wesentliche Bestandteile Gottes oder bloss seine Werkzeuge seien (אם הספירות עצמות או כלים). Im dreizehnten Jahrhundert ist erstere Ansicht vorherrschend, Recanati (am Anf. des 14. Jahrh.) vertritt die Letztere.

Zweites Kapitel.

Die Entwicklung der Kabbala im XIII. Jahrhundert.

Antirationalistischer Charakter der Kabbala. Zwei Entwicklungsreihen: die speculative und die mystisch-prophetische Kabbala. Ihre Berührungspunkte und unterscheidenden Merkmale. Allgemeine Darstellung ihres Entwicklungsganges.

In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts beherrscht der Aristotelismus die jüdische Geisteswelt. Es gelingt Mose Maimoni des Aristoteles ontologischen Beweis für das Dasein Gottes in's Mosaische zu übersetzen, indem er zugleich an Stelle der eliminirten Lehre von der Weltewigkeit die jüdische Lehre von der Schöpfung aus Nichts in seinen modifizirten Aristoteles hineinzubringen sucht. Aber schon der Anfang des 13. Jahrhunderts zeigt ein verändertes Bild. Es scheint, als ob mit Maimoni der Rationalismus zu Grabe getragen worden wäre. Der Gegensatz zwischen der spiritualistischen Gotteslehre der griechischen Philosophie und dem Anthropomorphismus der orientalischen Sinnlichkeit lastet wie ein Alpdruck auf dem denkenden Teil der Nation. Die tieferen Geister finden keine Befriedigung in einer Weltanschauung, welche einerseits Gott als ein umfassbares, attributenloses Wesen hinstellt, in ihm aber andererseits zugleich den unmittelbaren Schöpfer der endlichen Sinneswelt sieht. Wie kann der Unendliche das Endliche hervorbringen? Wie aus der schlechthinnigen Einheit Gottes die Vielheit der Dinge hervorgehen und wie aus dem Nichts das Etwas? Der Rationalismus gab keine befriedigende Lösung und so verlor man das Vertrauen in das vernunftmässige, korrekte Denken. Die letzten Rätsel des Daseins können nicht durch logische Formeln gelöst, sie müssen innerlich erschaut werden. Was man beweisen kann, ist

Alltagswahrheit, die man mit der Hand greift. Nur was intuitiv erfasst, was in der Tiefe des Gemüts empfunden wird — das ist allein die Wahrheit, die einzig zuverlässige Erkenntniss. [1]) Und die so dachten, fanden in den von logischen Gesetzen unbeengten Schwärmereien der gaonäischen Mystik, in dem dunklen, der verschiedenartigsten Deutungen fähigen Buche Jezira und schliesslich in dem schwungvollen Dichterphilosophen Gabirol, die Quellen, aus denen sie schöpfen konnten. An diese anknüpfend giengen sie an's Werk; nicht *ergründen* wollten sie die Wahrheit, sondern *erschauen*: nicht aristotelische Kategorien sollten ihre Wegweiser sein, sondern ihre eigene Intuition. So entstand jene eigenartige Gemütsphilosophie, die sich Kabbala nennt.

Fast zu gleicher Zeit tritt die Kabbala in zwei verschiedenen Kulturgebieten, unter verschiedenen gesellschaftlichen und politischen Zuständen und — um es gleich zu betonen — mit durchaus verschiedenem Grundcharakter in die Erscheinung. Wir sehen im 13. Jahrhundert zwei Entwicklungsreihen kabbalistischer Denkart nebeneinander herlaufen, deren jede ihren eigenen Weg geht. [2]) Wol haben sie wesentliche Berührungspunkte und demgemäss wird sich stellenweise eine gegenseitige Beeinflussung bemerkbar machen:

---

[1]) In der Einleitung zu seinem Sefircommentar sagt Asriel (bei Sachs, Palit): וישאלו תמיד דברים מופתיים אף במה שאין הלשון יכולה לדבר ואין האזן יכולה לשמוע. בהיותי הזכר להם מענין עשר ספירות ואין-סוף ואמרו לי שלא יאמינו באלו הדברים חלילה להם, אם לא ידעוהו במופת. ואני עניתים כי המופת מאד נפלא ונעלם, כי מי אשר ישים מופתים בשמים אשר הם מהלך ת"ק שנה רחוקים ממנו וכל שכן האלהות אשר אין חקר לתבונתו.

[2]) Diese beiden Hauptrichtungen sind streng von einander zu unterscheiden und ihre Durcheinanderwerfung, die man bei neueren wie älteren Schriftstellern antrifft, macht jede exakte Erforschung des Gebiets unmöglich. Schon Zunz spricht beiläufig (Zur Geschichte S. 384) von einer „zwiefachen Kabbala" im 13. Jahrhundert. Indess ist dieser Gegensatz teilweise ganz vernachlässigt, in allen Fällen aber nicht genügend beachtet worden. Nur die Nichtbeachtung dieses Gegensatzes macht es begreiflich, dass beispielsweise Landauer die curiose Idee von der Soharautorschaft Abulafia's vertreten konnte (Litbl. VI), ohne zu merken, dass Abulafia in seiner einseitigen mystisch-prophetischen Richtung alle spekulativen Elemente aus seiner Kabbala ausschliesst, die der Sohar als Bestandteile seiner Lehre enthält. So ist Abulafia ein entschiedener Gegner der spekulativen Sefirotlehre, die sich auch im Sohar findet; so vertritt er (in seinem handschriftlichen Morecommentar) die Lehre vom Weltanfang, während der Sohar im Anschluss an die spekulative Kabbala sich ausdrücklich (Abschn. Breschit) zur potentiellen Weltewigkeit bekennt.

gemeinsam ist ihnen die Auflehnung gegen den Rationalismus, gemeinsam die Quellen, an die sie anknüpfen, gemeinsam die prinzipielle Annahme von Mittelwesen und die Methode der tendenziösen Schriftauslegung. Aber sie sind durchaus verschieden in dem Umfange ihrer Tendenzen und in ihren grundsätzlichen Voraussetzungen. Die eine ist wesentlich spekulativ und theoretisch, sie ist nicht Religionsphilosophie sondern Metaphysik im eigentlichen Sinne. Gegenstände ihrer Betrachtung sind das kosmogonische Problem, das Wesen Gottes und dessen Verhältniss zur Welt. Ihre obersten Grundsätze sind die absolute Transcendenz Gottes und die potentielle Weltewigkeit. Die andere ist Geheimlehre im eigentlichen Sinne, eine Fortsetzung der Merkaba- und Buchstabenmystik der gaonäischen Zeit. Sie ist wesentlich mystische Religionsphilosophie und vorwiegend auf das Praktische gerichtet. [1]) Ihre Probleme sind meist ethisch-religiöser, sodann praktisch-ritualer Natur und im weiteren Verlaufe ihrer Entwickelung nimmt sie einen ausgesprochen prophetischen Charakter an. Abraham Abulafia lehrt, dass man durch entsprechende Manipulation mit den Buchstaben des hebräischen Alphabet's die Stufe der Prophetie erlangen könne. [2])

---

[1]) Wenn Graetz (Geschichte der Juden Bd. VII, Note 3) meint, für die älteren Kabbalisten sei „die rituale, gewissermassen praktische Seite" die wichtigere gewesen, während „die theosophische sozusagen nur als Einleitung dazu diente", so kann dies nur mit Bezug auf die zweite Hauptrichtung zugegeben werden. Von der spekulativen Kabbala vielmehr wird man mit Recht behaupten dürfen, dass die rituale Seite, insoferne sie überhaupt Beachtung findet, nur „sozusagen als Einleitung diente".

[2]) Abraham Abulafia, der seine Kabbala als prophetische (קבלה נבואית) bezeichnet, war sich des Gegensatzes zwischen dieser und der spekulativen Kabbala klar bewusst, wenn er auch betont, dass diese beiden Richtungen einander immerhin näher stehen als jene, die überhaupt die Existenz von Mittelwesen negiren (Imre Schefer, ms. München Cod. 40: ואעפ"כ הנה דעתנו ודעת זו הכת קרובות מאד יותר מדעות הכתות שעברו מצד אמונת ספירות.). In seinem Sendschreiben an Jehuda Salmon (ed. Jellinek, Auswahl kabbalistischer Mystik, S. 13 ff) charakterisirt er die beiden Hauptrichtungen wie fofgt: Die eine (die wir als spekulative K. bezeichneten) sucht Gott durch die Sefirot zu erkennen; sie ist demnach mehr der philosophischen Betrachtungsweise verwandt, indem sie Gott in seinen Werken erfassen will. Diese Kabbala sei auch im Jezira vertreten. Die andere (die wir mystisch-prophetische K. benannt) suche Gott durch die 22 Buchstaben zu erkennen. Aus diesen sowie aus den Vocalzeichen und Accenten werden die verschiedenen Gottesnamen zusammengesetzt, durch welche die Stufe der Prophetie und der Hellseherei (רוח הקדש) erlangt werden könne.

In Südfrankreich, dem Entstehungslande der spekulativen Kabbala, nennt die Überlieferung Abraham b. David, seinen Sohn Isaak den Blinden und seinen Enkel Ascher b. David als die ersten Verkünder kabbalistischer Lehren.[1]) Isaak d. Blinde wird als das Haupt der ersten kabbalistischen Schule genannt, aus der das Buch „Bahir" hervorgeht. Der bedeutendste seiner Schüler Asriel-Esra, der zuerst die Elemente der Kabbala in System bringt, verpflanzt die Lehre nach Spanien, wo sie ihren Höhepunkt erreicht. Gerona wird nunmehr der Mittelpunkt kabbalistischer Studien. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts blühen daselbst Jakob b. Scheschet Gerundi, der ein geharnischtes Buch gegen die Philosophie schreibt, und der einflussreiche Mose b. Nachman (kurz Nachmanides genannt), der zwar kein echter Kabbalist ist und in seinen Schriften die Lehren der provençalischen Schule lediglich verflacht und abschwächt, der aber durch seine autoritative Stellung als rabbinische Grösse ersten Ranges das Ansehen der Kabbala erheblich fördert. Die in der Bahir-Schule ausgebildete Lehre vom transcendentalen Ensof, den sefirotischen Mittelwesen, der dynamischen Emanation und der potentiellen Weltewigkeit erfahren eine Ablenkung im Sinne der aristotelisch-maimonidischen Kosmogonie durch den Toledaner Isaak Latif, der gleichwol zur Entwickelung der Lehre wesentlich beiträgt. Eine unmittelbare Fortsetzung und Vervollkommnung nach vielen Seiten hin erhalten die Lehren der provençalischen Schule im letzten Viertel des Jahrhunderts. In diesen Zeitabschnitt, in dem die Entwickelung der spekulativen Richtung zum Abschluss gelangt, fällt die Tätigkeit des R. Salomo b. Aderet, eines Schülers Nachmanis, der gleich seinem

[1]) Ueber die einzelnen Gruppen der spekulativen Kabbala (denn nur diese kann für unseren Gegenstand in Betracht kommen) wird in den folgenden Kapiteln ausführlich gehandelt werden. Hier soll der Entwicklungsgang beider Richtungen in allgemeinen Umrissen dargestellt werden. Von den zahlreichen Schriften und Aufsätzen über die Geschichte der jüngeren K. seien hier nur folgende angegeben: Landauer, Uebersicht der Geschichte u. Literatur der Kabbala (in Literaturbl. d. Orient, Bd. VI. S. 212 ff.); Steinschneider, Jüdische Literatur (Ersch u. Gruber, II Sekt. Bd. 27, § 13: Geheimlehre u. Kabbala. S. 400—404); Derselbe, Zur kabbalistischen Literatur (Hebräische Bibliograpgie, Bd. X, 156; XIV 32; XVII, 36; XVIII, 18); Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala, Heft I u. II, Leipzig 1852 und mehrere andere Schriften und Aufsätze. Das Buch von Dr. Christian Ginsburg, The Kabbalah, its Doctrines, Developement and Literature (2-te Aufl., London 1865) hatte ich nicht zur Hand.

Lehrer ein eifriger Förderer der Kabbala ist. Im Mittelpunkte der zahlreichen kabbalistischen Schriften, die dieser Periode angehören, steht das Buch Marechet elohut, das die Gesammtheit der spekulativ-kabbalistischen Ideen des Jahrhunderts systematisch darstellt.

Die mystisch-prophetische Kabbalistenschule entsteht in Deutschland und führt ihren Ursprung auf Jehuda d. Frommen (gest. in Regensburg 1217) zurück, der in seinem „Einheits-Hymnus“ (שיר היחוד), [1]) wo er gleich Gabirol in der „Königskrone“ die absolute Transcendenz Gottes ausspricht, sich von Saadja stark beeinflusst zeigt. Die ethisch-kabbalistischen Elemente seiner Lehre, in der weder vom Ensof noch von der Emanation von Mittelwesen die Rede ist, werden von seinem Schüler Eleazar aus Worms (bl. in der ersten Hälfte des 13. Jahrh.) in zahlreichen Schriften entwickelt und erweitert. [2]) Gleich seinem spanischen Zeitgenossen Asriel-Esra schreibt er einen kabbalistischen Hoheliedcommentar (ed. Lublin 1608) sowie einen Jeziracommentar (auszugsweise in der ersten Jezira-Edition Mantua 1562, vollständige Ausg. Przemyśl 1889), welch letzteren Abraham Abulafia benutzte. [3]) Der weitaus grössere Teil dieses Commentars, in dem sich übrigens von den spekulativen Lehren der zeitgenössischen provençalisch-spanischen Kabbalistenschule keine Spur findet, ist sinnlose Buchstabenmystik; dieses unbedeutende Buch beweist zur Genüge, wie wenig Verständniss dieser fromme deutsche Mystiker dem kosmogonischen Grundproblem des Jezira entgegenbrachte. Seine übrigen Schriften, unter denen die Bücher Rokeach und Rasiel die meiste Verbreitung fanden, behandeln nebst der Buchstaben- und Zahlenmystik vorwiegend ethische und religiöse Fragen, wobei er gleich seinem Lehrer unter dem Einflusse Saadjas steht. [4]) Von seinen zahlreichen Schülern werden

---

[1]) Dukes (Litbl. VII, 484) hält Jehuda d. Frommen für den Verfasser der relig. Hymne Schir ha-jichud, während Landauer (Litbl. VI, 181) den Vater desselben, Salomon ha-Chasid, für den Verfasser hält. Vgl. auch Steinschneider, Catal. Bodl. S. 504. Ein kabbalistischer Commentar zum Schir ha-jichud findet sich handschriftlich in d. Hamburger Stadtbibl. (Cod. hebr. 139)

[2]) Bei Jellinek (Auswahl etc. S. 9) werden 21 Werke dieses Verfassers aufgezählt, die meist nur handschriftlich vorhanden sind.

[3]) Nach einer handschriftlichen Mitteilung in Kobak's Jeschurun 1864, S. 193.

[4]) Vgl. Landauer a. a. O.

genannt Menachem der Deutsche, der eine Verschmelzung der deutschen Zahlenmystik mit der provençalisch-spanischen Emanationslehre angestrebt haben soll [1]) und Abraham aus Köln (bl. um 1250). Aus der Gruppe dieser Schüler ist das Buch Keter Schem-tob hervorgegangen (ed. Jellinek, Leipzig 1853), das einerseits die Symbolik des Tetragrammatons im Sinne der Buchstabenmystik behandelt, anderseits aber auch die Sefirotlehre aufnimmt, wobei der Verfasser deutliche Spuren der Lektüre Asriels zeigt. [2]) Der Schöpfungsakt, heisst es hier, vollzog sich vermittelst einer Urkraft, die vom einfachen, göttlichen Willen emanirte (S. 33). Diese ewige, unveränderliche und unfassbare Kraft versetzte das potentiell vorhandene Weltall in die actuelle Wirklichkeit (ומוציא כל הנמצאות שבבח אל הפועל) im Wege der Emanation, welche sich in steigender Abstufung vollzog. Diese Emanation ins Minderwerthige findet einen symbolischen Ausdruck im Buchstaben Waw (ו), welcher, oben dick und stark, sich abwärtsgehend immermehr ins Dünnere und Schwächere zuspitzt.[3]) Mit Abraham aus Köln wird die Reihe der deutschen Mystiker abgeschlossen. Die mystischen Ideen der deutschen Kabbalistenschule kommen nunmehr in Spanien zum Vorschein, wo sie in Abraham Abulafia (geb. in Tudela 1240) ihren extremsten und bedeutendsten Vertreter finden. [4]) Ein begabter Mann, ausgerüstet mit einer vielseitigen wissenschaftlichen Bildung, zeigte er schon in frühen Jahren Neigung zur Extase und Schwärmerei, um schliesslich als Messias und Prophet aufzutreten. Nach eigener Angabe (mitgetheilt von Jellinek) schrieb er 48 Werke (die meisten der bekannten A.'schen Werke finden sich handschriftlich in der Münchener Hof-

---

[1]) Jellinek in Frankl's Monatsschr. Jahrg. 1853 p. 78 nennt Menachem (im Gegensatz zu seiner früher vertretenen Ansicht) als den Verf. des Keter Schem-tob.

[2]) So zitirt er beispielsweise (a. a. O. S. 45—46) wörtlich einen Abschnitt aus Asriels Hoheliedcommentar, ohne jedoch die Quelle anzugeben.

[3]) A. a. O. S. 39: וגם הו' מורה על אצילות הכח הנאצל מעלתו שהרי היא עבה למעלה ונמשכת עד שהיא מתמעטת והולכת למטה, כי כן אצילות הכח מעלה לעלה וממדרגה למדרגה ומסבה לסבה וממציאות למציאות עד שמגיע והולך לנוף האדם שהוא תש-כח, כן הוא"ו עבה למעלה וחזקה ולמטה דקה וחלושה.

[4]) Das Biographische und Literarhistorische über Abulafia bei Landauer, Litbl. VI. 381 ff. (der zuerst auf A. aufmerksam machte); Jellinek, Philosophie und Kabbala, Heft I; Auswahl kabbalistischer Mystik, Heft I.

und Staatsbibliothek). Der Kernpunkt seiner Lehre ist folgender: Die Buchstabenzusammensetzung (צירוף), ihr Zahlenwert (גימטריא) und die Zusammensetzung der Anfangsbuchstaben der Wörter (נוטריקין) enthalten den Schlüssel zur Gotteserkenntniss; durch diese Erkenntniss treten wir in unmittelbare Beziehung zur ratio activa (שכל הפועל) und erlangen die Fähigkeit der Prophethie. So entwickelt er die ethische deutsche Mystik zu einer prophetischen, „die ssufischen Charakter annimmt“ (Jellinek). Mit dem Lehrinhalte der spekulativen Kabbala wol vertraut, verwirft A. sowol die in derselben ausgebildete Emanationslehre, wie jene von der Weltewigkeit. Der Sefirotbegriff der spekulativen K., meint er, sei vage und unklar; man wisse nicht, ob man sich unter Sefirot wirkliche Körper oder formlose Substanzen oder substanzlose Formen oder Accidentien oder separate Intelligenzen denken solle. [1]) Und was die Lehre von der Weltewigkeit anlangt, so sei sie vernunftwidrig und absurd und widerspreche der biblischen Lehre, die ausdrücklich den Weltanfang betone. [2])

In Abraham Abulafia erreicht die mystische Richtung den Höhepunkt ihrer Entwickelung, ebenso wie die Bücher der Marechet-Gruppe den vollendeten Ausdruck der spekulativen Kabbala darstellen. Gegen das Ende des Jahrhunderts vollzieht sich eine allmähliche Annäherung der beiden Richtungen, welche schliesslich zu ihrer Verschmelzung führt. Josef Gikatilia und Todros Abulafia schwanken noch zwischen spekulativer und mystischer Kabbala, zwischen Sefirotemanation und Buchstabensymbolik, zwischen Asriel und Abraham Abulafia. Mose de Leon und die soharitischen Bücher bilden den Abschluss der Entwickelung, sie vereinigen alle Elemente der Lehre zu einem einheitlichen Ganzen. Die beiden kabbalistischen Hauptrichtungen, die wie divergirende Strahlen aus der vorkabbalistischen Mystik hervorgegangen, treffen hier wieder in einem

---

[1]) Imre Schefer. ms. München Cod. 40: וכששאלנום לא ידעו היודעים מהם, אלה הספירות על איזה דבר יפלו שכוותיהם בעצם: אם על גופים מכש או על חמרים בלי צורות או על צורות בלתי בעלי חמר או על מקרים נשואים על גופים והם כחות בם או על נפשות נפרדות מכל נושא או על דעות הנקראים שכלים נפרדים, אבל אומרים שלפי אמונתם הם עניגים גשפעים מאלוה ית' והם אינם בלעדיו נמצאים ולא הוא זולתם היים אבל לפני היצירה היו בו ית' מדמיונם בכח והוא אשר הוציאם כן הכח אל הפועל כשרצה לברא העולם... והם נבוכים בהם מאוד.

[2]) Commentar zum More, ms. München Cod. 408, f. 57 a: כבר ידעת מה שזכר הרב (הרמב"ם) בענין זה וצוך שלא תסיר דעתך מאמונת חדוש העולם בשום פנים, כי אמונת הקדמות היא אמונה מבטלת כל חכמה ודעת ובכיעט מקלקלת השורה... ואמנם ראוי שתדע, כי דעת כל התורה כולה היא תחלת פנת החדוש.

Brennpunkte zusammen. In den soharitischen Büchern erscheint (wie Jellinek sagt) „der Synkretismus der philosophischen und kabbalistischen Ideen des Jahrhunderts als etwas Fertiges, Vollendetes, Abgeschlossenes“. Damit erscheint für einige Jahrhunderte hinaus ein Entwicklungsprocess abgeschlossen, der zu den grossartigsten und folgenschwersten Ereignissen im nationalen Geistesleben der Juden gehört.

Drittes Kapitel.

Die Bahir-Gruppe.

Abraham ben David. Dessen Sohn Isaak der Blinde. Das Buch Bahir. Anfänge der Lehre von der Emanation und der Weltewigkeit. Ascher ben David. Asriel-Esra, der eigentliche Begründer der Sefirotlehre. Begriffsbestimmung des Ensof. Seine Emanationslehre. Die permanente Emanation. Die Schüler Asriels.

Nur schüchtern und kaum merkbar wagt sich die kabbalistische Weltanschauung hervor. Abraham ben David aus Posquiéres (gest. 1198). der schon auf halachischem Gebiete ein rücksichtsloser Gegner Maimonis gewesen, ist der erste, von dem eine Äusserung im Sinne der modernen Kabbala bekannt wird. Nach einer handschriftlichen Mitteilung des Kabbalisten Isaak aus Acco (bl. am Ende d. 13. Jahrh.) [1]) soll Abraham b. David die kabbalistischen Lehren von jenem R. Jakob Nasir empfangen haben, den wir (im ersten Kapitel) als den mutmasslichen Verfasser des Masechet Azilut kennen gelernt hatten. Die erwähnte Äusserung, deren Spitze gegen den Anthropomorphismus der Agada gerichtet ist, wird uns von ebendemselben Isaak a. Acco mitgetheilt. [2]) Gott, heisst es dort,

---

[1]) Meirat Enajim, ms. München Cod 17, f. 48 b: קבלתי כי ר׳ יעקב הנזיר הוא שקבל מאליהו והראב״ד קבל מר׳ יעקב הנזיר זר״י סגי־נהור קבל מאביו הראב״ד.

[2]) A. a. O. f, 46 a: ויש ענין זר מאד שהזכיר הראב״ד ז״ל בפי׳ ברכות וז״ל: מנין שהקב״ה מניח תפילין, על שר הפנים קאמר ששמו כשם רבו. או שבא יש אחד למעלה הימנו נאצל מן הסבה העליונה ויש בו כח העליון והוא שר שנראה לו למשה והוא שנראה ליחזקאל במראה אדם מלמעלה והוא שנראה לנביאים, אבל עלת העלות לא נראה לשום אדם בעולם, לא בימין ולא בישמאל, לא בפנים ולא באחור, וזה הסוד במעשה בראשית,, והוא שאמר נעשה אדם בצלמנו, עכ״ל ז״ל.

ist nie einem Menschen irgendwie sichtbar geworden; die sichtbare Gottheit, von der in den prophetischen Theophanien die Rede ist, bezieht sich auf eine zweite Potenz, die von Gott emanirte und die mit göttlicher Kraft ausgestattet ist.

Die beiden hier angedeuteten Elemente der kabbalistischen Lehre: die absolute Transcendenz Gottes und die Emanation von Mittelwesen, werden vom Sohne Abrahams, Isaak dem Blinden (bl. am Anf. d. 13. Jahrh.), ausgebildet, welcher „der Vater der Kabbala" genannt wird. [1]) Über seine Schriften ist ebensowenig wie über sein Leben bekannt. Da er blind war, ist wol anzunehmen, dass er seine Lehren mündlich vorgetragen, welche dann von seinen zahlreichen Schülern niedergeschrieben wurden. Man nennt von ihm einen Jeziracommentar [2]), der sich handschriftlich in Leyden findet, [3]) und neuere Forscher sehen in ihm den Verfasser des Buches Bahir [4]) Dieses Buch, das jedenfalls aus der Schule Isaks hervorgegangen, eröffnet die Reihe der speculativ-kabbalistischen Schriften und ist für die weitere Ausgestaltung der Emanationslehre von grundlegender Bedeutung. [5])

---

[1]) So Bachja, Pentateuchcommentar (וישלח): ר' יצחק סגי-נהור אבי הקבלה. Als ersten Begründer der Kabbala nennen ihn ferner bedeutende Kabbalisten des 13. Jahrh., wie Joseph Gikatilia (in seinem פי' ההגדה), Isak aus Acco (a. a. O.) Schemtob Ibn-Gaon (im כתר ש"ט. Abschn. וישלח) u. A.

[2]) Zitirt beilspielsweise bei Chajat, Marechetcommentar f. 19 b.

[3]) Cod. Warn. 24, bei Steinschneider, Catal. cod. Hebr. Bibl. Lugduno-Batavae, Leiden 1858.

[4]) Diese Behauptung stellt zuerst Landauer (a. a. O. S. 215) auf. Dieselbe wird durch die geistreiche Bemerkung Jellinek's (Auswahl S. 14) unterstützt, wonach im ersten Satze des Buches: כתוב אחד אומר ועתה לא ראו eine Anspielung auf die Blindheit des Verfassers enthalten sei, אור בהיר בשחקים In der Tat steht dieser Satz in keinerlei Beziehung zu den folgenden, welche an den ersten Satz der Genesis anknüpfen.

[5]) Das Buch Bahir wird Nechunja b. Hakana zugeschrieben, jedoch ist die Jugend desselben zur Evidenz nachgewiesen worden und es ist überflüssig, oft Gesagtes zu wiederholen. Man vgl. hierüber: Jellinek, Philosophie u. Kabbala S. 42; Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 417 Anm. c (dem jedoch die Identität d. Bahir mit dem Midrasch d. R. Nechunja nicht klar zu sein scheint, worauf auch Landauer aufmerksam macht); Milsahagi, Rabia. Ofen 1837 S. 20, der viele Beweise für die Jugend des Buches liefert. — Falsch urteilt über Bahir Landauer (a. a. O. 214), welcher darin Anthropomorphismen im Sinne des Schiur koma finden will. Ebenso falsch ist es, dass hier die Metempsychose als „selbstverständlich vorausgesetzt" wird, wie dies Graetz (a. a. O. 468) und nach ihm Bloch u. A. behaupten. Die Stellen, auf die sich G. beruft, beziehen

Das Buch Bahir, das äusserlich die exegetische Lehrform des Midrasch nachahmt und meist im Dialog zwischen Lehrer und Schülern gehalten ist, knüpft an die Lehren des Jezira an, die es erklärt und erweitert. [1]) Wie dort, steht auch hier das schöpfungsgeschichtliche Problem im Mittelpunkte der Betrachtung. Die Welt, lehrt der Bahir, ist nicht durch die sogenannte Weltschöpfung entstanden: sie ist vielmehr ewig, anfangslos wie Gott. [2]) Die Erde und das Licht existirten vor der Schöpfung realiter nicht als blosse Möglichkeiten. [3]) Die Finsterniss hingegen ist keine fürsichbestehende Realität, sondern nur Nichtvorhandensein des Lichts. [4]) Aus dem ewigen, verborgenen Urlicht (אור הגנוז, auch Keter eljon genannt) emanirte die Weisheit (Chochma). [5]) welche beiden mit der aus der Letzteren hervorgegangenen Vernunft (Bina) [6]) die obersten drei Sefirot bilden. [7]) Diese sind die intelligiblen Urprinzipien des Weltalls. die primären Emanationen des göttlichen Wesens. Sie werden an einer anderen Stelle mit dem Gesammtnamen Kol (כל = τὸ πᾶν) bezeichnet: dieses Kol ist das Erstentstandene, von ihm hängt Alles ab, aus ihm geht Alles hervor. [8]) Aus den drei oberen gehen die 7 unteren Sefirot hervor, denen verschiedene will-

sich auf die Lehre von der Weltseele (die im 10. Jahrh. auch von arabischen Philosophen vertreten wird), wie ich dies an einer anderen Stelle näher nachweisen werde, da hier auf diesen Punkt nicht eingegangen werden kann. Die vorhandenen Bahir-Editionen (Amsterdam 1651, Berlin 1706, Sklow 1784, Wilna 1883) sind sämmtlich verstümmelt und unvollständig. Ich benutzte die mss. Leydên Cod. Warn. 32 und München Cod. 209 (Letzterer im J. 1298 geschrieben), welche fast gleich lauten; jedoch enthält der Leydener Cod. manche Stellen, die im Münchener u. auch in den Druckwerken fehlen (was auch Wolf, Bibl. hebr. I, 907 bemerkt). Die Seitenzahlen der Belegstellen sind nach der Berliner Ausgabe angegeben.

[1]) S. Sachs, Ha-jona p. 48.

[2]) Bahir, ed. Berlin 1706, Bl. 2 a.

[3]) Bl. 2 a, 2 c u. 2 d: מאי דכתיב והארץ היתה תהו ובהו, מאי משמע היתה? שכבר היתה. ומאי בהו? דבר שיש בו ממש, דכתיב: בו הוא. In dieser Stelle wird die reale Präexistenz der Welt ausgesprochen, wenngleich spätere Kabbalisten dieselbe im Sinne der potentiellen Weltewigkeit zu deuten suchen (so Marechet Bl. 190 a, Sohar Abschn. Breschit u. A.).

[4]) Bl. 2 b.

[5]) Bl. 8 d.

[6]) Bl. 3 c.

[7]) Bl. 7 b.

[8]) Bl. 2 c.

kürliche Namen beigelegt werden. [1]) Sie sind übereinandergeordnet, [2]) werden aber gleichwol in gleichem Masse von Gott influirt, der das All durchdringt [3]) und umfasst. [4]) Die zehn Sefirot sind die Kräfte Gottes [5]), die Formen, in denen sich sein Wesen manifestirt. [6]) Durch sie ist das Weltall entstanden [7]) und durch sie wird es erhalten. [8]) Das Weltall gleicht Obstbäumen, die trotz des feuchten Bodens und der regelmässigen Regengüsse auch noch des Quells zu ihrer Befeuchtung bedürfen. [9]) Die Emanation der göttlichen Kräfte ist demnach keine einmalige, sondern eine stetige, permanente. Das Hervorströmen einer Sefira aus der anderen wird (ähnlich wie im obenerwähnten jüngeren Keter Schem-tob) in der Form der Buchstaben symbolisirt. So stellt das röhrenförmige Gimel (ג) die Doppelseitigkeit jeder Sefira dar, die am oberen Ende Kraft empfängt, um am unteren Ende Kraft auszuströmen. [10]) Jede Sefira ist leidend und tätig, empfangend und mitteilend zugleich (man denke an Gabirol's substantia intelligibilis, die zugleich als factor und factum dargestellt wird).

Im Ganzen betrachtet erscheint das Buch Bahir als ein Complex lose zusammenhängender Gedankenelemente, die sich überdies als rari nantes im agadistischen Redeschwall beinahe verlieren. Es sind Keime einer Lehre, die sich ihres umstürzenden Charakters wol bewusst ist und die daher nur andeutet, wo sie auseinandersetzen sollte. Obwol die kosmogonische Grundidee des Buches die Consequenz eines völlig neuartigen Gottesbegriffs ist, der sich vom biblischen Jehova wesentlich unterscheidet, wird hier dieser Punkt ganz ausser Acht gelassen. Der Terminus Ensof wird nicht einmal „hingehaucht", wie Graetz irrtümlich angiebt. Auch sind die ein-

[1]) Bl. 7 b. Diese Teilung der Sefirot in 3 obere u. 7 untere, welche sich durch die ganze spätere K. zieht, findet sich schon in der gaonäischen Mystik. Vgl. Pirke R. Elieser: בעשרה מאמרות נברא העולם וכנ׳ כללו

[2]) Bl. 6 c.

[3]) Bl. 8 d: אמר להם (להספירות scil.): אני מסיבב ורואה אתכם כל היום והיינו מלא כל הארץ כבודו.

[4]) Bl. 2 c: הקב"ה מקומו של עולם ואין העולם מקומו (Die Welt ist in Gott, nicht aber umgekehrt).

[5]) Bl. 6 b.

[6]) Bl. 8 d.

[7]) Bl. 6 c.

[8]) Bl. 9 b: דאלמלא כליא רוחא חדא שעתא אתחרבא עלמא.

[9]) Bl. 2 a.

[10]) Bl. 2 c.

zelnen Punkte der Lehre nicht überall consequent durchgeführt. Die Präexistenz der Welt wird bald in realem Sinne behauptet, bald als Hervorgang aus einem rein geistigen Zustande bezeichnet. In diesem Punkte ist der Verfasser nicht ganz frei von aristotelischem Einflusse. Und ebensowenig consequent ist die Auffassung des Emanationsaktes, der sich nach unserem Buche gleichmässig (also nicht in fortschreitender Abstufung) vollzieht. Wenn Gott auf alle Mittelwesen in gleichem Masse einwirkt, dann erscheint ihre Annahme völlig überflüssig. Denn sie erklären nicht den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen, der allein in Form einer allmählichen Abstufung begreiflich erscheint.

Mit dem Bahir ist die kabbalistische Lehre in die Öffentlichkeit getreten. Das an sich wenig bedeutende Buch giebt den Anstoss zu einer intensiven Beschäftigung mit den höchsten metaphysischen Problemen und es ist auch richtunggebend für diese Gedankenarbeit. Der Neffe und Schüler Isak's des Blinden, Ascher b. David[1]) trägt nur wenig zur Ausgestaltung der Lehre bei. Jedenfalls enthalten die unvollkommenen Fragmente seiner Schriften, die wir besitzen, kaum etwas Neues. Ascher b. David beschränkt sich darauf die im Bahir enthaltenen Lehren zu wiederholen und zu erläutern. Er betont die Transcendenz des göttlichen Wesens, dem weder Bewegung noch Veränderung zugeschrieben werden könne, und auch der einheitliche Charakter der Sefirot kommt bei ihm mehr zur Geltung als es im Bahir der Fall war. [2])

[1]) Wertvolle Mitteilungen über seine Schriften sowie Auszüge aus Handschriften b. Steinschneider, Hebr. Bibl. VII, 68; XII, 79 und 113 ff. Dass er ein Neffe und nicht ein Bruder Isak's (wie Zunz behauptet), beweist die Stelle b. Isak aus Acco, a. a. O. f. 16 a u. 148 b: ר' אשר בשם דודו החסיד ר"י בן הרב ז"ל. Von seinen Schriften werden genannt: Perusch schlosch essre midot, handschr. in der Pariser Bibliotheque imperiale Codd. 768[5] u. 825[10] (nicht Nr. 271 wie bei Steinschneider H. B. VII, 68) und in der Münchener Staatsbibliotek Codd. 43 u. 92; ferner eine Erklärung der 10 Sefirot, handschriftlich in München Cod. 209 (Bl. 29 ff, beginnt: סוד ד' ליריאי. Vgl. Steinschneider, Catalog der hebr. Hndschr. etc. in München 2-te Aufl. Berlin 1895, S. 90).

[2]) Vgl. Perusch etc. Cod. München 92: וכן כל מדה ומדה... הם אילן אחד ושרש אחד לכלם ויונקים ממקום אחד אין פירוד ביניהם ואין חלוק במדותיהם... ועל שאילתי אשר שאלתי על השם הראשון שבי"ג מדות נתברר אצלנו שהוא עצם איך הכניסו במדה והשלים בו הענין, התשובה הנכונה בו שלא נקרא מדה מצד עצמו אלא מצד שלנו, ר"ל מפה שמגיע לנו בה כפי רצונו, אבל מצד עצמו אינו גוף ולא מדה.

Der bedeutendste Schüler Isak's, welcher die Kabbala zur Höhe einer speculativen Wissenschaft erhob und die wenig zusammenhängenden Elemente der Bahirlehre in ein wolgeordnetes System fügte, ist der Geronenser Asriel-Esra (gest. 1238).[1]) Von einem mächtigen Erkenntnissdrange beseelt gieng er früh nach Südfrankreich, wo er durch Isak den Blinden in die kabbalistische Lehre eingeführt wurde. Nunmehr wird Asriel der Apostel der neuen Lehre und Gerona ihr Mittelpunkt. Auf zahlreichen Reisen in den spanischen Provinzen sucht er für die Kabbala Propaganda zu machen, wobei er namentlich in philosophischen Kreisen für dieselbe Stimmung macht.[2]) Gleichzeitig erscheint er als das Haupt einer kabbalistischen Schule in Gerona und nach Angabe älterer Schriftsteller soll er auch Nachmanides in die Kabbala eingeführt haben.[3]) Wichtiger aber als seine propagandistische Tätigkeit erscheint seine theoretische Begründung der Lehre, die er in seinen zahlreichen, nur zum Teil auf uns gekommenen Schriften niedergelegt hat. Als sein Hauptwerk, in dem die Sefirotlehre zum ersten Mal dialektisch begründet wird, erscheint der „Commentar zu den 10 Sefirot" (פי' עשר ספירות), der, nach Art des Gabirol'schen Mekor Chajim, in der Form von Frage und Antwort abgefasst ist. Von den übrigen Schriften sind bekannt: Hoheliedcommentar und ein Commentar zum Buche Jezira. Diese beiden Schriften werden Nachmanides zugeschrieben und cursiren in den vorhandenen Ausgaben unter

---

[1]) Es ist viel darüber geschrieben worden, ob die Kabbalisten Asriel und Esra identisch oder verschieden sind. Schon ihre unmittelbaren jüngeren Zeitgenossen schreiben ihre Schriften bald dem Einen bald dem Anderen zu und zitiren ihre Aussprüche abwechselnd unter beiden Namen, so dass ihre Identität wahrscheinlich ist. Landauer (Litbl. VI, 196), dessen reiche Materialiensammlung aus seinem Nachlasse leider nur in der Form unfertiger Notizen veröffentlicht ist, hat „zuverlässige kritische Beweise" für die Identität Asriel's und Esra's, welcher Ansicht sich auch Jellinek (Beitr. I, S. 41) anschliesst. Vgl. darüber Graetz, Gesch d. Juden VII, 427, Steinschneider, Catal. Bodl. p. 755 u. Jellinek Beiträge II, S. 32 ff.

[2]) Diese biographischen Angaben entnehme ich der Vorrede Asriels zu seinem Sefirotcommentar (abgedruckt bei S. Sachs, Palit): אני האיש הידוע ומפורסם שמי בגוים שכתי מגמתי מעיר לעיר מאז היותי צעיר ועד הנה לא נחתי מהיותי מחפש ומבקש בסוד ה' ית' ומענין בריאת מעשיו והאמנתי בדברי המקובלים... ואני ברוב תאותי בכל מקום שהיתה תחנותי לא עצרתי כח לשאול מכל אדם מענין הקבלה כאשר יתכן, ואני בהיותי בארץ ספרד בין האנשים הולך ושב כמנהגי הביאני הזמן בין העם הנאספים להיות פילוסיפים etc.

[3]) Dies behaupten Ibn-Jachja, Schalschelet p. 43, Meir b. Gabbai, Vital, Landauer (a. a. O.) u. A.

dessen Namen, jedoch ist die Autorschaft Asriel's ausser jedem Zweifel. 1)

Der sachliche Ausgangspunkt des Asriel'schen Systems ist der Gottesbegriff, den er im engen Anschluss an die platonisch-gabirolsche Methaphysik entwickelt. Aus diesem ergiebt sich dann

---

1) Der Sefirotcommentar erschien zuerst vollständig (nach Cod. Bissliches 64) in Berlin, 1850 (ed. Goldberg). Ich benutzte auch die Handschrift Cod. München 240. — Der Hoheliedcommentar erschien zuerst in Altona 1764, eine äusserst mangelhafte und corrumpirte Edition. Ich benutzte die Handschrift Cod. Warn. 32 (Leyden), an deren Spitze Esra als Autor bezeichnet wird. In derselben findet sich auch eine (in der Altonaer Ed. fehlende) Stelle, wonach die Abfassungszeit des Buches vermutlich schon in das erste Viertel des 13. Jahrh fällt; dieselbe lautet (f. 330): האלף לך שלמה... ורמז על ימות המשיח... ויהיו תחיית המתים מאתים שנה אחר התחלת הגאולה, שהיא חמשת אלפים ומאתים שנה לבריאת עולם ובסוף חמשת אלפים תגלה הגאולה והישועה. Der Commentar ist somit vor dem Ende des 5-ten Jahrtausendes der jüdischen Zeitrechnung (d. i. jedenfalls vor 1240) geschrieben. Dass der Commentar Asriel-Esra und nicht (wie in der Ed. Altona angegeben) Nachmanides zum Verf. hat, beweist Jellinek, Beitr. I. S. 59 ff. — Der Jezira-Commentar erschien Mantua 1562, ebenfalls unter dem Namen Nachmanis. Die Autorschaft Asriel's beweist der identische prinzipielle Standpunkt, der im Commentar und in der Sefiroterklärung (im Gegensatze zum abweichenden Standpunkt Nachmanis) zum Ausdrucke kommt; ferner mehrere fast wörtlich übereinstimmende Stellen in beiden genannten Schriften, von denen ich beispielsweise einige hersetzen will:

Sefirot-Commentar. ed. Berlin p. 2 b: (corrigirt nach ms. Cod. M. 240)	Jezira-Commentar. ed. Mantua p. 39 b:
ולפי שאין העצם מתקיים בלא מקום ואין המקום מתקיים אלא בכח העצם, אין המספר שלם... בפחות מעשר, ובהתפרש כח שלש באורך וברוחב ובעובי הם תשע.	עשר ולא תשע, לפי שהתשע כח העצם שיש בו אורך ורוחב ועובי והם ט'. ולא תשע, כי צריך אתה לחשוב גדר המקום המתייחד עמהם ועל כן הם עשר.
2 b:	29 b:
הנקרא ספירות, שהם כח לכל מציו הנגדר בגדר המספר.	ונקראו ספירות, שהם כח לכל הנגדר בגדר עשר.

Auch die Bezeichnung מקביל ומתקבל für den empfangenden und mitteilenden Charakter der Sefirot findet sich in beiden Schriften. Ueber diese Frage vgl. auch Jellinek, Mose de Leon S. 46. Bezeichnend ist der Umstand, dass der Jeziracommentar nur bis zum Ende d. 3. Abschn. des Jezira reicht. Mit diesem Abschnitt wird nämlich die Sefirotlehre abgeschlossen; der Inhalt der folgenden 3 Abschnitte ist Buchstabensymbolik. — Ausführliche Analysen der Asriel'schen „Sefiroterklärung" geben Jellinek Beiträge I, 61—66 (in der Form von Spinoza's Ethik, wobei jedoch Asriel stellenweise zu kurz kommt. Die J.'sche Darstellung ist aufgenommen bei Myer, Quabbalah etc. S. 285 ff) u. Graetz a. a. O. 428 ff.

die Emanationslehre und die Annahme von Mittelwesen als notwendige Folge. Der Gottesbegriff, sagt Asriel, kann nur in negativem Sinne bestimmt werden (אין השגתו כ״א על דרך לא); wir wissen nur, was Gott nicht ist, nicht aber was er ist.[1]) Alle unsere positiven Bestimmungen sind endlich und tragen den Stempel der Sinnlichkeit. Wir können daher von Gott weder Willen, noch Absicht, noch Gedanke, noch Wort oder That aussagen. [2]) Ebensowenig können wir ihm Wechsel oder Neuerung zuschreiben [3]) Er ist Nichts was endlich ist, er ist die Negation jedweder Negation, das schlechthin Unendliche — das Ensof (אין־סוף) [4]). Daher ist er auch unbegrenzt. Und weil er unbegrenzt ist, kann es Nichts ausser (extra) ihm geben. [5]) Dies führt unseren Denker zu einem Standpunkt, den man als transcendente Immanenz bezeichnen könnte. Das Ensof ist der Inbegriff alles Seienden, es umfasst Alles; das Ensof ist nicht innerweltlich, aber die Welt ist innergöttlich — ein Standpunkt, der sowol in Mekor Chajim wie im Bahir angedeutet wird. [6]). Aus dieser Begriffsbestimmung des Ensof ergeben sich die beiden Grundprinzipien der Asriel'schen Lehre: die potentielle Weltewigkeit und die Emanation der sefirotischen Mittelwesen. Wir wollen diese beiden Grundprinzipien im Folgenden genauer untersuchen.

I. Die Weltewigkeit. In welchem Verhältnisse steht Ensof zum Weltall? Die Lösungen dieser Frage, die Asriel vorge-

---

[1]) Sefirot-Commentar, ed. Berlin 1850 p. 2 a.

[2]) p. 4 a: דע כי אין סוף אין לומר כי יש לו רצון ולא כונה ולא חפץ ולא מחשבה ולא דבור ומעשה.

[3]) Ibid: ואין אצלו לא שינוי ולא חלוף ולא חדוש.

[4]) Der Terminus Ensof wird von Asriel zuerst in die Kabbala eingeführt, aber nicht auch die Bezeichnung Sefirot (wonach Graetz a. a. O. zu berichtigen ist). Unrichtig ist auch die G.'sche Behauptung, die Bezeichnung Ensof sei dem griechischen ἄπειρος nachgebildet, da doch diese nicht irgend eine positive sondern das Nichtvorhandensein aller negativen Eigenschaften ausdrücken will. Eher entspricht Ensof dem plotinischen ὁ θεὸς οὐ πεπαρασμένος, welches auch Gabirol in der Bezeichnung en lo tichla nachahmt. Vgl. Joel, Beiträge zur Gesch. der Philosophie, Anhang S. 12.

[5]) p. 2 a: ואם היא מבלי גבול אין חוץ ממנו. Durch diese pantheistische Wendung erscheint auch der Hervorgang der Vielheit aus dem Einen weniger unbegreiflich. Plotin verwirft diese Lösung, ihm ist das ἓν nicht τὰ πάντα sondern πρὸ πάντων. (Enneade III, 8 cap. 9).

[6]) Vgl. oben S. 8 u. 22. Einen ähnlichen Standpunkt vertritt Philo, De posteritate Caini S. 229.

funden, zeigen sich bei näherer Prüfung als mit seinen Voraussetzungen unvereinbar. Die Welt kann nicht aus Nichts geschaffen worden sein (wie der biblische Mosaismus annimmt), weil aus Nichts nicht ein Etwas entstehen kann; es müsste denn eine Wesensverminderung des Schöpfers angenommen werden, die mit der vorausgesetzten Unveränderlichkeit des Ensof nicht vereinbar ist. (כי כל בריאה כשנוטלין ממנה תתמעט ותתחסר) Sie kann nicht realiter (wie Aristoteles und zum Teil Bahir [1]) annehmen) oder als Urmaterie (wie, nach der damaligen Auffassung, Plato annimmt) präexistirt haben, weil ausser Gott Nichts existiren kann; ferner wäre in diesem Falle die Weltentstehung eine Naturnotwendigkeit (dies behauptet in der Tat Plotin, bei Zeller, d. Phil. d. Griechen Bd. III, Abth. 1 S. 715), was eine Begrenzung des göttlichen Könnens bedeuten würde. Diese Annahme würde auch (wie bei Aristoteles) zu einem Fatalismus führen, den Asriel (ebenso wie sein jüngerer Zeitgenosse, der Mystiker Bonaventura) bekämpft, weil die Ordnung und Gesetzmässigkeit im Weltgeschehen eine bewusste, göttliche Leitung voraussetzen. [2]) Aus diesem Dilemma (die Welt kann weder von Gott erschaffen noch nicht erschaffen sein) hilft sich Asriel durch die Hypostasirung der potentiellen Weltewigkeit. [3]) Die Welt, lehrt er, war mit allen ihren mannigfachen Manifestationen als Möglichkeit (dieser Standpunkt erinnert an Leibnizen's Monadenmöglichkeiten) tief im ensofischen Wesen verborgen, wo sie eine absolute, mit sich selbst völlig identische Einheit bildet; sie

[1]) Asriel weicht hier ab von der Ansicht des Bahir, wonach die Präexistenz der Welt in realem Sinne anzunehmen wäre (בו הוא, דבר שיש בו ממש. Mit deutlicher Anspielung auf diese Bahirstelle bezeichnet er (Jezira-com. f. 67 a) den Schöpfungsakt als Activirung der nur potentiell vorhandenen Weltelemente. (ונראה כמה שהיה אינו שלא היה בו ממש, עשה ממנו ישנו).

[2]) p. 2 a u. 2 b.

[3]) p. 3 a u. a. v. O. Dies ist ein wesentlicher Unterscheidungspunkt zwischen der kabbalistischen und neuplatonischen Emanationslehre, welchen Graetz (a. a. O.) ebenso wie manche andere Verschiedenheiten nicht beachtet, indem er beide Systeme völlig identifizirt. Plotin nimmt im Wesentlichen eine Schöpfung aus Nichts an. Die Vielheit, die das Eine hervorbringt, kann nach P. nicht ursprünglich in demselben präexistirt haben, denn dann wäre das ἕν nicht einheitlich im strengen Sinne; allein das Eine kann als das Vorzüglichere das Geringere ohne dieses in sich zu haben, aus der Ueberfülle seiner Vollkommenheit hervorgehen lassen (Enneade V. 2, 1: ὃν γὰρ τέλειον ... οἷον ὑπερῤύη, καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο).

lag da, wie die Flamme in der Kohle liegt, deren mannigfache Funken und Farben doch nur aus der einen, ungeteilten Flamme hervorgiengen. [1]) Der Schöpfungsakt ist nicht ein Hervorbringen von etwas durchaus Neuem, Nichtdagewesenem; er besteht in der Umsetzung des potentiell Vorhandenen in den Zustand der Actualität. Es ist kein Schaffen, sondern ein Ausströmen (אצילות).[2]) Und damit sind wir beim zweiten Hauptpunkte der Asriel'schen Lehre angelangt.

II. Die Emanation. Wir sahen, wie sich Asriel als notwendige Folge aus seinem Ensof-Begriffe die Annahme der potentiellen Weltewigkeit ergiebt und wie ferner in Folge dieser Annahme an Stelle des Schöpfungsbegriffes der der Emanation gesetzt werden muss. Der Charakter dieser Emanation muss consequenter Weise ein dynamischer sein. Durch die Ausstrahlung der Weltelemente trat im ensofischen Wesen ebensowenig eine Verminderung ein, wie etwa in der Sonne, wenn sie ihre Strahlen nach allen Seiten hin sendet, oder in der Blume, wenn sie ihren Duft ausstreut, oder schliesslich in der brennenden Kerze, wenn vermittelst derselben andere angezündet werden. [3]) Diese Bilder seien zwar, wie Asriel betont, dem göttlichen Emanationsvorgange inadäquat, geben aber jedenfalls annäherungsweise eine Vorstellung von demselben. [4]) Die Emanation vollzieht sich ferner in allmählicher Abstufung, vom Geistigen ins Materielle, [5]) vom Grenzenlosen ins Begrenzte, vom Unendlichen ins Endliche. Die Endlichkeit der Welt steht keinesfalls im Widerspruche mit der Unendlichkeit ihres Trägers, sie ist vielmehr eine notwendige Folge derselben. Da wir von Gott Unbegrenztheit aussagen, ist auch sein Können unbegrenzt: es hört somit nicht beim Unendlichen auf, sondern erstreckt sich auch auf das Endliche.[6]) (ואי"ת שיש לו כח בלי גבול ואין לו כח בגבול אתה מחכר שלמות) Dieses Endliche sei aber notwendig gewesen, um durch seinen Con-

---

[1]) p. 3 a. Jezira-Commentar (ed. Mantua 1562) p. 46 b. Hoheliedcomm. ms. Leyden Cod. Warn. 32 ff. 8 b. u. 27 b: זה היה קודם בריאת העולם שהיה הקב"ה יחידי בעולמו והיו ההויות עמוקות ונסתרות בחכמה ferner das. ; f 7 b: וההויות היו והאצילות מחודש

[2]) p. 2 b.

[3]) p. 3 a. Jeziracommentar p. 50 a.

[4]) p. 3 a.

[5]) Jeziracommentar p. 50: והגם בא מן הדק ממנו.

[6]) p 2 a.

trast die Unendlichkeit Gottes hervortreten zu lassen. [1]) Dieser stufenweise Übergang vom Unendlichen zum Endlichen wurde durch Zwischenglieder vermittelt. Die Annahme von Mittelwesen begründet Asriel in ähnlicher Weise, wie Gabirol, wobei er jedoch neue Momente hinzufügt. Zwei Momente sind es hauptsächlich, welche diese Annahme notwendig machen. Da die Welt (wie schon oben angedeutet) in Folge der in ihr herrschenden Ordnung nichts Zufälliges sein kann, so ist sie auch nicht absichtslos; wir müssten also beim Ensof eine Absicht annehmen, was ausgeschlossen ist, da jede Absicht eine Unvollkommenheit des Beabsichtigenden enthält (הכונה מורה על חסרון המכון). [2]) Und zweitens: Wäre die Welt in ihrer Endlichkeit unmittelbar vom Ensof hervorgegangen, dann müsste sie mindestens etwas von der Unendlichkeit in sich tragen; was unmittelbar vom Unendlichen kommt, kann schlechterdings nicht durchaus endlich sein. [3]) Die Annahme von Mittelwesen beseitigt beide Schwierigkeiten. Da sie die wirkenden Kräfte in den realen Existenzen sind, wird auch durch sie die Ordnung und Gesetzmässigkeit im wirklichen Geschehen aufrechterhalten, ohne dass wir gezwungen werden, Gott eine Absicht zuzuschreiben. [4]) Da sie ferner zwischen Gott und der Welt stehen, sind sie unendlich und endlich zugleich: unendlich, insoferne sie unter der unmittelbaren Einwirkung des Ensof stehen, endlich, insofern ihnen dieser Einfluss entzogen wird und sie in unmittelbare Beziehung zur Welt treten. [5])

Diese Sefirot sind die unmittelbaren Emanationen aus dem ensofischen Wesen. Die erste Sefira lag in Gott als Dynamis, alle übrigen sind aus derselben hervorgegangen. [6]) Die einzelnen Sefirot werden in Hinsicht auf ihre farbensymbolische Bedeutung, ihre

[1]) p. 3 a. In ähnlicher Weise erklärt bekanntlich Leibniz das Vorhandensein des Uebels.

[2]) p. 2 b.

[3]) p. 2 a.

[4]) p. 2 b: והסדר הזה שהם מתקיימים ומתבטלים בו הוא הנקרא ספירות, שהם כח לכל מצוי הנגדר בגדר מספר.

[5]) p. 2 a: והנמצא ממנו תחלה הם הספירות, שהם כח השלם וכח החסר, כשהם מקבלים מהשפע הבא מהשלמתו הם כח שלם והכנע השפע בהם יש בהם כח חסר, לכך יש בהם כח לפעול בהשלמה וחסרון. Das Uebel wird hier somit, im Sinne der späteren K., nicht als von Gott geschaffen, sondern als eine Folge der Entziehung der göttlichen Vollkommenheit betrachtet.

[6]) p. 3 a.

Namen. Functionen. Reihenfolge und Einteilung des Näheren bestimmt.[1]) Nach ihrer Beschaffenheit werden sie (ähnlich wie bei Plotin) in drei Hauptgruppen geteilt: die oberen drei bilden die intelligible (den neuplat. κόσμος νοητός), die folgenden 3 die seelische, die letzten 4 die körperliche Welt. [2]) Sie hängen mit einander zusammen, indem sie alle in dem Ureinen vereint sind: sie sind Manifestationen eines einheitlichen Trägers, wie die verschiedenen Formen des Seelenlebens nur verschiedene Erscheinungen einer einheitlichen, sich stets gleichbleibenden seelischen Kraft sind. [3]) Jede Sefira empfängt ihre Kraft von der ihr vorangehenden und teilt Kraft an die unmittelbar folgende mit, jede ist leidend und tätig (מקביל ומתקבל) zugleich. [4]) Ihre Tätigkeit ist jedoch nicht eine einmalige, sondern eine ewig dauernde: sie sind nicht nur weltschaffend, sondern auch welterhaltend. Die Emanation ist, wie dies schon im Bahir betont wird, eine permanente. Vom Ensof emaniren continuirlich lebenspendende und lebenerhaltende Kräfte: es giebt kein Gräslein auf Erden, dem nicht eine höhere Kraft entspräche, der es Entstehen, Wachsen und Existenz verdankt. [5]) In diesem Sinne werden auch den vier Weltrichtungen dauernde Functionen zugeschrieben: der Osten spendet das Licht, der Westen den Schnee, die Kälte und die Wärme, der Norden die Finsterniss, der Süden den segensreichen Thau und die Regengüsse. [6])

Bei Asriel gestalten sich die losen Elemente der kabbalistischen Lehre zu einem wolgegliederten, in sich zusammenhängenden Ganzen. Die Kabbala erscheint hier als ein vollständiges spekulatives System. Was seine Vorgänger nur dunkel angedeutet, wird von Asriel mit voller Klarheit ausgesprochen: was in den Schriften Jener in der Form unbewiesener, willkürlicher Aphorismen vorge-

[1]) p. 3 b. Eine detaillirte Wiedergabe der Sefirotlehre A.'s erscheint mir überflüssig, da diese Einzelheiten keinen wesentlichen Bestandteil des Systems bilden.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid.

[4]) p. 4 a.

[5]) Hoheliedcommentar f. 29: שאין עשב ל[illegible]טה שאין לו כח דבק למעלה המולידו והמגדלו והמצמיחו ובשבילו קיומו.

[6]) Hoheliedcommentar, f. 8 a: ועל הסדר הזה ד' רוחות העולם: מ[illegible] משם האויר יוצא לעולם; מערב, אוצרות שלג ואוצרות קור וחום יוצאים לעולם; צפון משם החשך ייצא לעולם etc.

tragen wird, deduzirt Asriel mit zwingender Folgerichtigkeit aus seinen genau formulirten Voraussetzungen. Aus der Begriffsbestimmung des Ensof, über den Bahir noch Nichts zu sagen weiss, ergiebt sich notwendig die Annahme einer potentiellen Weltewigkeit, die er, im Gegensatze zur Unklarheit des Bahir in diesem Punkte, consequent durchführt. Ebenso ergiebt sich ihm aus der Ensof-Definition der dynamische Charakter des Emanationsvorganges, den er — und dies ist ein weiterer Fortschritt gegen Bahir — oft und mit Nachdruck betont. Allerdings entlehnt er wesentliche Elemente seiner Lehre den Systemen Plotin's und Gabirol's, aber er ist ebensowenig eine blosse Copie dieser Philosophen (wie Graetz behauptet), wie Gabirol ein blosser Abschreiber Plotin's (wie Joel behauptet). Wenn er mit Plotin die überschwängliche Transcendenz Gottes und die Teilung der Mittelwesen in drei abgestufte Welten, mit Gabirol die eigenartig formulirte Immanenz, mit Beiden den Dynamismus gemein hat — so unterscheidet er sich doch wesentlich vom Ersteren, indem er den Schöpfungsakt nicht als Naturnotwendigkeit, sondern als freien, göttlichen Akt auffasst, von Beiden durch die Annahme der Präexistenz und die Verwerfung einer creatio ex nihilo.

Das Asriel'sche System ist, trotz der von Asriel angestrebten Klarheit und Folgerichtigkeit, nicht ganz frei von Widersprüchen. Die absolute Transcendenz Gottes kann nicht bis in ihre letzten Consequenzen verfolgt werden, wenn sie nicht eine völlige Zusammenhanglosigkeit zwischen Gott und Welt zur Folge haben soll. Die Annahme der Weltewigkeit hilft keinesfalls über die Frage nach dem jedenfalls unleugbaren Anfange der realen (actuellen) Welt hinweg. Wie können wir uns den Anfang dieses Sichtbarwerdens verborgener Elemente erklären, da doch bei Gott eine Willensänderung und eine Willensäusserung nicht angenommen werden können? Asriel weiss darauf keine befriedigende Antwort, und spätere Kabbalisten kommen oft auf diese Frage zurück. [1]) Ebensowenig geben

[1]) Diese Frage beschäftigte auch die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, ebenso wie sie im Vordergrunde des philosophischen Interesses der arabischen Denker stand. Vgl. More I, 18; Ibn-Zadik, Olam katan (ed. Jellinek, S. 44). Der Kabbalist Josef Irgas sagt, es könne mit Rücksicht auf die Zeitlosigkeit des göttlichen Wesens bei demselben von einem Früher oder Später keine Rede sein. (Schomer Emunim II, 17: דכיון שלפי האמת לא היה הזמן בהוית האין-סוף לבדו אין מקום כלל לשאול אעיקרא דדינא, מדוע לא

sich die späteren Kabbalisten mit der Auffassung zufrieden, nach welcher die Sefirot zugleich unendlich und endlich wären. [1]) Dieser Begriff (endliche Unendlichkeit) ist einerseits eine contradictio in adjecto, andererseits ist er auch mit der unmittelbaren Provenienz der Sefirot aus der absoluten Unendlichkeit schwer vereinbar. Diese Schwierigkeiten, an denen das Asriel'sche System leidet, aus dem Wege zu schaffen, war die Aufgabe der Kabbalistengruppen, welche auf die Bahirschule folgten.

Mit Asriel hat die bahiritische Kabbalistengruppe den Höhepunkt ihrer Entwickelung erreicht. Die unmittelbar folgende Periode fördert wenig Beachtenswertes zu Tage. Wol fehlt es nicht an schriftstellernden Vertretern der spekulativen Gedankenrichtung, die teils (wie Gerundi) am theoretischen Ausbau der Lehre arbeiten, teils (wie der unbekannte Verfasser des Nachmanides fälschlich zugeschriebenen Haemuna wehabitachon) die gewonnenen Resultate popularisiren, allein der bleibende Wert dieser Schriften ist äusserst gering und sie tragen weder zur Vertiefung noch zur Klärung der Probleme bei. Von manchen derselben könnte man eher das Gegenteis behaupten. Der vielgenannte Schüler Asriel's, Mose ben Nachman (1195—1270), welcher merkwürdiger Weise in der Kabbala Schule gemacht, kann als Kabbalist kaum ernst genommen werden. Sagt doch schon sein Nachtreter und Erklärer, der Flachkopf Isaak aus Acco, die kabbalistischen Probleme seien ihm (scil. Nachmanides) wegen seiner intensiven halachistischen Studien nicht geläufig gewesen. [2]) In seinem von Kabbalisten vielzitirten und vielcommentirten Pentateuchcommentar vertritt Nachmanides die biblische Lehre von der Schöpfung aus Nichts. Gott habe aus dem absoluten Nichts (מאפיסה מוחלטת) zwei Urmaterien geschaffen: die eine umfasse die super-

Eine andere Erklärung giebt Meir Ibn-Gabbai: Da das göttliche Wesen Wille sei, so müsse es zu jeder Zeit wollen können. Dies liege eben im Wesen des Willens. (Derech emuna, ed. Goldberg p. 16: ואין ליחס לרצון זה שום שנוי חלילה על שרצה אז ולא קודם, כי זהו ענין הרצון שירצה בעת שרצה ולא קודם כי בלתי זה לא יכונה רצון ולא יצויר כלל וא"כ אין להקשות למה היה אצילותם עתה ולא קודם. האציל את אדם=קדמון קודם הזמן שהאצילו).

[1]) Vgl. die darauf bezüglichen Einwendungen Chajats (Marechet-commentar Bl. 9 b) und die Erklärungsversuche Cordoveros (Pardes, Korez 1786, Bl. 9 a).

[2]) A. a. O. 3 a: ואולי הרב ז"ל (הרמב"ן scil.) מרוב פלפולו היו קשים לו ענינים בבבא זו (בקבלה scil.).

lunarische, die andere die sublunarische Welt. Aus diesen Urmaterien sei alles Übrige hervorgegangen. [1]) Ebenso wenig übereinstimmend mit der kabbalistischen Lehre ist sein Gottesbegriff, indem er im Sinne der Attributisten (בעלי תוארים) Gott Eigenschaften zuschreibt. Eine würdige Fortsetzung — allerdings in einer etwas veränderten Richtung — erfährt das Asriel'sche System durch Latif, über den wir im folgenden Kapitel handeln werden.

[1]) Ramban, Pentateuchcommentar Abschn. Breschit.

Viertes Kapitel.

Isaak Ibn-Latif.

Ablenkung in der Richtung aristotelisch-maimonischer Rationalistik. Der göttliche Urwille. Weltanfang. Die stufenweise Emanation der Mittelwesen aus dem Erstgeschaffenen. Wodurch sich Latif von Bahir-Gruppe unterscheidet.

Hat sich Asriel der wissenschaftlichen Methode der herrschenden philosophischen Strömungen bedient, um die kabbalistischen Lehrsätze more philosophico zu demonstriren. so zeigt sich sein jüngerer Landsmann Isaak Ibn-Latif (auch Allatif) auch in wesentlichen meritorischen Punkten vom landläufigen Aristotelismus beeinflusst. [1]) Dieser heterogene Einfluss. der allerdings nur in seiner ersten Schaffensperiode vorwiegt. um in der Folgezeit einem

---

[1]) Latif ist um das Jahr 1220 in Toledo geboren, machte sich mit den Naturwissenschaften und den philosophischen Strömungen seiner Zeit bekannt und gieng im späten Alter nach Jerusalem, wo er bis an sein (um das Jahr 1290 erfolgtes) Lebensende verblieb. Sein Geburts- und Todesjahr sind nicht genau bekannt. Während viele neuere Forscher (Steinschneider, Hebr. Bibliogr. XIV, 83; Zunz, Zur Geschichte S. 383 u. A.) das Jahr 1280 als allgemeine Zeitbestimmung für L. annehmen, erzählt Wolf (a. a. O I, 669) im Namen Bartoloccis von einem Cod. Vat. 371 (nach einer Berichtigung Steinschn. a. a. O. Cod. 335) „ubi liber (scil. שער השמים) anno 1244 compositus dicitur", welches Datum auch Carmoly (Revue orientale I. S. 66) angiebt, indem er auf eine handschriftliche Stelle in der Vorrede zu Ginse hamelech verweist. Jedoch habe ich im ms. Cod. München 33, f. 254 ff. keine bezügliche Angabe gefunden; hier heisst es bloss, er habe das Buch Schaar haschamajim in seiner Jugend geschrieben: וכל ימי בין החפצים גדלתי וסר ממני כחי והכניסני בעובי הקורות והנסיונות עד כמעט שם חלקי מיושבי קרנות, שמני עובר ומתעבר על ריב לא לי ומסקל מרשות שאינה שלי לרשות שלי, והנה נא זקנתי וחכמה לא למדתי, כי כל שנותי מלומד בנסיונות הייתי ועולמים הפוכים ראיתי

consequenteren kabbalistischen Standpunkt Platz zu machen, drückt gleichwol seinem Systeme einen besonderen Stempel auf. Latif kann in keine der vorhandenen Kabbalistengruppen eingereiht werden. Er ist, wie ein Kabbalist des XV. Jahrhunderts von ihm sagt, ein Halbkabbalist, „mit dem einen Fusse in der Kabbala, mit dem anderen draussen". [2]) In seinen zahlreichen Schriften sucht er die Elemente des durch Maimoni modifizirten Aristotelismus mit der kabbalistischen Lehre zu vereinigen. Es wohnen eben zwei Seelen in seiner Brust. Er hat den More und den Bahir gleich eifrig studirt und zeigt sich von Beiden gleich stark beeinflusst; er kannte den Neuplatonismus, Gabirol und die zeitgenössische arabische Philosophie und alle diese Lehren giengen an ihm nicht spurlos vorüber. Aus allen diesen Elementen ergiebt sich sein eigenartiger, nicht immer consequent durchgeführter Standpunkt, den er möglichst systematisch und gemeinverständlich in seinen zahlreichen Schriften darlegt. [3])

Während Asriel u. die anderen kabbalistischen Vorgänger L.'s (ebenso wie Plotin) das Dasein Gottes als metaphysisches Axiom hinstellen, das durch sich selbst einleuchtet, beginnt Latif die Darstellung seines Systems mit dem sogenannten kosmologischen Beweise für das Dasein Gottes, wie ihn Maimonides formulirt: Da Gottes Wesen (essentia = מהות) sein Dasein (existentia = מציאות) sei, so

---

וכמה נשאתי ונתתי ועליתי וירדתי וקמתי ונפלתי, עליתי למרום הבקשה ולא שביתי שבי ובאתי במעמקי מיטיה ואפילו חרס בידי לא העליתי, ואף גם זאת בהייתי בימי חרפי שמתי נפשי בכפי והעיר ד' את רוחי וגם אני העירותי את לבבי וכחי לחבר חבור כללי אחד קראתיו: שער השמים. Jedenfalls ist die Zeitbestimmung 128) um einige Jahrzehnte zu spät, wenn man bedenkt, dass er sein um fast 4 Jahrzehnte nach Schaar haschamajim geschriebenes Buch Zeror hamor dem Kabbalisten Todros Abulafia dedizirt, der nach Zunz (Zur Gesch. 433) schon im J. 1283, jedenfalls aber vor dem Ende des Jahrhunderts gestorben ist. — Grössere Abhandlungen über Latif's Lehre und Schriften sind mir nicht bekannt, auch bei Landauer (Litbl. VI, 227) wird er kurzer Hand abgetan.

[2]) Chajat, Marechetcom. (Vorrede) ed Mantua 1562: דבריו יקרים מפנינים, אבל כדברים הנוגעים לחכמת הקבלה רגלו אחד מבפנים ורגלו אחד מבחוץ.

[3]) Latifs Schriften sind zum Teil in mehreren hebräischen Zeitschriften veröffentlicht worden. Sein erstes, zugleich umfassendstes Werk ist das noch nicht veröffentlichte Schaar haschamajim (porta coeli), das ausser in dem von mir benutzten Cod. München 46 (umfasst 129 Folioblätter) in Rom, London, Oxford und Paris handschriftlich vorhanden ist. Von den anderen Schriften L.'s erwähne ich die in meiner Darstellung benutzten: Rab Poalim (ed. Schönblum, Lemberg 1885), Ginse hamelech (ed. Jellinek, im Kochbe Jizchak Bd. 28 ff.), Zurat ha-Olam (ed. Stern Wien 1862). Ich benutzte für sämmtliche 3 Werke die mss. München Cod. 34

sei Letzteres nicht bloss möglich, sondern notwendig. [1]) Dieser notwendig daseiende Gott umfasst das All und durchdringt es, weil er — hier wiederholt L. die Begründung Asriels — unbegrenzt ist. [2]) Er ist ferner — wie bei Maimonides und Asriel — absolut transcendent: alle Attribute, die wir der Sinnenwelt entlehnen, können lediglich auf das Geschaffene, nicht aber auf das ungeschaffene Urwesen bezogen werden. [3]) Gott ist keiner Veränderung oder Teilung fähig [4]). Er ist daher die schlechthinige Gleichheit und Einheit.[5]) Die Mannigfaltigkeit der Manifestationen liegt nicht im göttlichen Wesen, sondern in den empfangenden Dingen: manifestirt sich doch auch der Sonnenstrahl im geschliffenen Edelstein anders als im rohen Mineral und doch ist es in beiden Fällen derselbe Sonnenstrahl. [6]) Infolge dieser absoluten Gleichheit kann bei Gott weder von Willensänderungen, noch von Willensakten überhaupt die Rede sein. Gott hat keinen Willen, denn er ist der Wille. [7]) Und weil er der Alles umfassende, einfache Wille ist, (חפץ פשוט) (חפץ קדמון) aus dem Alles hervorgeht, heisst er der Urwille (חפץ קדמון). [8])

Der so formulirte Gottesbegriff führt unseren Philosophen zur Lehre vom Weltanfang (חדוש העולם), welche er im engen Anschluss an Maimonides und im Gegensatz zu den Kabbalisten der Bahirgruppe in den zwei ersten Büchern des שער השמים mit Entschiedenheit vertritt (wenngleich er es auch an Anklängen an die Asriel'sche Potentialitäts-

---

[1]) Schaar ha-Schamajim, Abschn. I, Cap. 3: מציאות כל מצוי זולתו הוא ענין נוסף על מהותו מצד היות המהות ההיא עלולה מעלה שלפניה, רק מציאות האל ית' המיוחדת לו לבדו היא מהותו. Vgl. More II, Anf. Aehnlich sagt Gabirol (im Keter Malchut): אתה אליה ואין הפרש בין אלהותך ואחדותך, קדמותך ומציאותך.

[2]) Ginse ha-melech, c. 31: מציאות האל ית' היא המציאה מציאות רוחנית בכל כל חלקי הכל, מצד היותה בלתי מוגבלת.

[3]) Ginse c. 8: כל דבור ודבור שיצויר בפשוטו שום גשמות או הפעלות או דמיון או עליה או ירידה או עמידה או הליכה או ביאה או העברה או דבור או קצף או רצון או שום שנוי, הכל נסמך לדבר נברא ולפיכך צריך להרחיקם מהאל ית'.

[4]) Schaar I, 5. Ginse c. 8.

[5]) Rab Poalim c. 81.

[6]) Ginse a, a. O.: אמנם יש מקום שידמה בו שפע כחו יותר ממקומות אחרים, והנה נצוץ השמש יתפלש במרגלית לא באבן, אעפ"י שהנצוץ פוגש באבן כפגישתו במרגלית.

[7]) Ginse c. 3: שמחייב העיון המופתי מניעות רבוי החפצים בחקו ית', כיון שאין חפצו ית' דבר חוץ מעצמו.

[8]) Daselbst. Der Standpunkt ist Gabirolisch. Ebenso ist nach Steinhard (in Pauly's Realencyklopädie V, 1762) „der Plotinische Gott nichts als schaffender Wille".

hypothese nicht ganz fehlen lässt. [1]) Wenn der Urwille Alles hervorgebracht hat, so kann es Nichts vor seiner Offenbarung gegeben haben. Nur Gott allein war da; sonst gab es weder eine Urmaterie, noch vier einfache Elemente, noch eine Potentialität. Nur Gott allein ist ewig, das Weltall aber hat einen Anfang, wie es ein Ende hat: es ist nach dem Zustande des absoluten Nichts (אחר אפיסה גמורה) durch den freien göttlichen Willen entstanden. [2]) Der freie Charakter des Schöpfungsaktes wird von Latif (ähnlich wie von Asriel gegen Plotin) gegenüber dem aristotelischen Standpunkt vertreten, wonach der Schöpfungsakt eine Naturnotwendigkeit gewesen wäre: Wäre dies der Fall, dann müsste die Welt unendlich sein wie Gott, weil Alles, was notwendig vom Unendlichen kommt, auch selbst unendlich sein müsse. Der Begriff der Notwendigkeit ist somit unzulässig. Die Begrenzung der Welt ist vielmehr ein Akt der göttlichen Willkür. [3])

Mit dieser Argumentation sind wir bei der L.'schen Emanationslehre angelangt, welche sich aus seiner Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt unmittelbar ergiebt. An diesem Punkte verlässt unser Denker die maimonidischen Pfade und betritt den weniger sicheren Weg der Kabbala. Der Aristoteliker Latif verschwindet, um dem Kabbalisten Platz zu machen.

Die Welt ist, wie wir im Vorhergehenden sahen, durch den Urwillen entstanden. Dieser Wille ist nicht geworden, denn im

---

[1]) Rab Poalim c. 29: כבר נמצאו המחויב והנמנע והאיפשר בנושא אחד ובעתה אחת, Ferner spricht L. (a. a. O. c. 26) von einer geheimnissvollen Vereinbarung der Lehren vom Weltanfang u. der Weltewigkeit. הסתר השני הוא התקשר חדוש העולם עם קדמו והוא פלא.

[2]) Ueber diesen in Latifs Schriften oft wiederkehrenden Punkt verweise ich hauptsächlich auf die Stellen: Schaar I, 5, 6. Ginse c. 12 15, 33. Rab Poalim c. 23.

[3]) Schaar I, 6: מאחר שהעיון המופתי והמחקר האמתי הביאני להאמין שהאל ית' אינו בעל קץ ותכלית ויתחייב מזה שלא יהיה לכחו קץ ותכלית, א"כ מפני מה אנו מוצאים למצואים קץ ותכלית והשכל יקיים שהעצם והכח הבאים מעצם וכח שאין להם תכלית על דרך חיוב יתחייב ג"כ שיהיו באין קץ ותכלית ואנו רואין הגלגל בעל מרחקים ובעל כמות ויתחייב על פי סברתך שלא יהיה עצמו בעל תכלית, כיון שהוא בא על דרך חיוב מעצם וכח שאינן בעלי תכלית, וא"ת שהוא בא מכח עצם פשוט רוחני אכצעי בינו ובין האל ית' וכן יתחייב שיהיה אותו הפשוט הנגבל באין תכלית במציאות ויתחייב מאותו הפשוט פשוט אחר וכן יתחייבו מציאים זה מזה עד אין חקר כל אחד ואחד מהם באין קץ ותכלית ושיהיו כלם פשוטים נבדלים מן החומר וזה אינ נמצא כ"א לאל ית' לבדו ר"ל היותו מציאותו באין קץ ותכלית כי אפילו אותן דעות הנפסדות כולן בעלי תכלית במציאותן שהיא מציאות שכלית... או יהיה כח האל בעל תכלית מגיע לגבול קצוב שא"א לעבור ממנו יתעלה האל מזה... לא שהן מחויבין מהכח הראשון שאין לו קץ ותכלית אלא משוערין ומוגבלין כחפץ הבורא ית'. Dieselbe Beweisführung findet sich etwas kürzer Ginse c. 4.

göttlichen Wesen giebt es kein Werden und keine Veränderung; er kam auch nicht von aussen her, denn ausser Gott giebt es Nichts. Er ist vielmehr so ewig wie Gott, er ist mit Gott identisch. [1]) Dass sich dieser zu einer bestimmten Zeit manifestirt, ist keinesfalls ein Beweis für eine zeitliche Veränderung in Gott: das zeitliche Inslebentreten der Welt ist vielmehr eine Urbestimmung der göttlichen Weisheit. [2]) Allein die Welt kann nicht unmittelbar vom göttlichen Willen geschaffen worden sein; dagegen spricht (wie bei Asriel) die Gesetzmässigkeit im Naturgeschehen, die nur durch geistige Prinzipien aufrecht erhalten werden kann, und zweitens der allgemeine Causalitätsbegriff: Jeder Daseinsform muss notwendig eine andere vorangegangen sein, der sie unmittelbar ihr Entstehen verdankt. [3]) Es müssen also Mittelglieder zwischen Gott und der Welt statuirt werden. Diese Mittelglieder, bei L. separate Intelligenzen (שכלים נפרדים) genannt, sind die Werkzeuge Gottes, vermittelst deren alles Daseiende geworden ist. [4]) Die erste unmittelbare, göttliche Emanation ist das Erstgeschaffene (נברא הראשון), das wir bei den früheren Kabbalisten unter anderen Namen (Kol, Rum maala) kennen gelernt hatten. Das Erstgeschaffene ist ein gottgleiches, absolut einfaches Wesen. Es ist Inbegriff und Existenzbedingung alles Daseienden, wie die Sonne Inbegriff und Bedingung des von ihr ausgestrahlten Lichts ist. [5]) Aus ihm sind die separaten Intelligenzen in fortschreitender Abstufung emanatistisch hervorgegangen (על דרך שפע ואצילות השתלשלות דבר מדבר), indem sie sich in dem Masse vergröberten und vermaterialisirten, in dem sie

---

[1]) Ginse c. 4.

[2]) Ibid.: והעילה בידינו מזה העיון הוא, כי הבריאה בחפץ הכרחית מצד הנמנע הנמנע החייב על פי הראיות שהקדמנו, ונמצאתי היות החפץ מכוון אל עת הראותו איפשרי ע"פ גדרת החכמה האלהית.

[3]) Schaar I, 16: שאין שום דבר פרטי או עצמי או מקרי יכול להתחדש בלי סבה אמצעית קודמת לו ולסבה ההוא סבה אחרת ולאחרת אחרת עד הגיעם אל הסבה הראשונה לכל הסבות.

[4]) Schaar I, 11: העולם העליון הוא נקרא עולם השכל והוא מציאות השכלים הנפרדים הרוחנים ואנו קוראים שמם מלאכים... והם אמצעים בינו ובין הגופים... ובאמרנו אמצעים אין כוונתנו לשום אמצעי בין האל ית' ובין שאר המציאות זולתו כענין אמצעי הנופל על ענין שהוא אמצעי בין שני הדברים שהם תחת מין אחד שהוא גדול לנגד הקטן וקטן לנגד הגדול זאין צריך לומר שכל שני דברים שאינן תחת שום סוג שאין ערך ביניהם בשום פנים כמו שאין ערך בין ההר ובין היום כש"כ שיהיה אמצעי ביניהם... וא"כ איך יהיה אמצעי בין האל ית בין כל מציו זולתו, אמנם כוונתנו באמרנו אמצעי במקום זה, להורות על מציאות השכלים הנפרדים וכי באמצעותם נברא כל מה שזולתם ואמצעות זו הוא כדמיון שלוחים עושים מצות קונם לכך נקראו מלאכים.

[5]) Ginse c. 4. Zurat ha-Olam f. 204. Die Bedeutung dieses Bildes für die Veranschaulichung des Emanationsvorganges wird von Latif wiederholt betont.

sich vom reingeistigen, göttlichen Ursprunge entfernten. [1]) L. vergleicht den Emanationsvorgang dem geometrischen Prozess der Körperbildung [2]) oder dem arithmetischen der Zahlenbildung. [3]) Der Punkt wird zur Linie, diese zur Fläche und aus dieser entsteht der Körper. Der Punkt entspricht dem ursprünglichen Reingeistigen, der Körper der Materie. Oder: die Zahleneinheit, das schlechthin Uranfängliche und Einfache wird durch fortschreitende Zusammensetzung zur immer complicirteren Vielheit. Und wie der Punkt oder die Zahleneinheit in allen geometrischen, beziehungsweise arithmetischen Gebilden als Grundelemente fortwirken, so wirkt das Erstgeschaffene als das uranfängliche Grundelement in allen Emanationen fort: von der ersten, die es unmittelbar hervorgebracht, bis zur letzten, gröbsten, körperlichen. Es besteht ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem Erstgeschaffenen und allem Gewordenen, wie zwischen dem einfachen Punkt und den complicirtesten geometrischen Gebilden.

Im Sinne der fortschreitenden Abstufung teilt Latif (wie Asriel) die Gesammtheit alles Vorhandenen in 3 übereinandergeordnete Welten: die intelligible, die mittlere und die Naturwelt, und wenn wir das Erstgeschaffene als eine für sich bestehende Einheit hinzufügen, ergeben sich zusammen vier Hauptgruppen alles Vorhandenen. [4]) Die intelligible Welt (עולם השכל) umfasst die separaten Intelligenzen (oder die Engel), sie bildet den Übergang vom Erstgeschaffenen zur Körperwelt. [5]) Die mittlere Welt (עולם האמצעי) umfasst die Himmelskörper, die aus Form und Materie bestehen und feste, unveränderliche Gebilde darstellen. [6]) Die Naturwelt (עולם הטבע) endlich ist die letzte in der Stufenfolge der Emanationen, sie umfasst die materiellen Körper, die durch Vermittlung der 10 separaten Intelligenzen aus dem reingeistigen Erstgeschaffenen hervorgegangen sind. [7])

---

[1]) Ginse c. 4, 6, 8, 13, 15.

[2]) Ginse c. 8. Rab Poalim c. 31.

[3]) Ginse c. 15.

[4]) Ginse c. 14. Weitere Belege in den folgenden Anm.

[5]) Schaar I, 11, Ginse c. 7.

[6]) Schaar I, 13.

[7]) Nähere Bestimmungen über die Gliederung und Einteilung der Sefirot kommen in den uns vorliegenden Schriften L.'s nicht vor, wiewol es (nach seiner eigenen Angabe) wahrscheinlich ist, dass er seine Sefirotlehre in einer besonderen Schrift entwickelt hat. Vgl. Ginse c. 35: ועוד אוסיף להעיר על סתרי עשרת הדברים במקום המיוחד אשר הכינותי בע"ה ואכלול בם

Latifs Lehre stellt sich dar als eine Zusammenfassung heterogener Lehrelemente und ist als solche versöhnend, ausgleichend, auf beiden Seiten abschwächend — gleichsam eine Compromissphilosophie. Gleichwol bedeutet er einen Fortschritt in der Entwickelung der kabbalistischen Emanationslehre. Wol steht er in manchen wesentlichen Punkten seinen Vorgängern nach. Indem er mit Maimon das Prinzip des Weltanfangs, mit Gabirol die Hypostasirung des göttlichen Urwillens, mit den Kabbalisten die Emanation der Sefirot gemein hat, kann er nicht mit notwendiger Folgerichtigkeit den dynamischen Charakter der Emanation im Gegensatze zur Schöpfung betonen und ist überdies gezwungen, den Emanationsvorgang mit den aus dem Erstgeschaffenen emanirenden intelligiblen Prinzipien beginnen zu lassen. Insoferne unterscheidet sich seine Lehre von der der Bahirgruppe und bedeutet einen Rückschritt. Von der anderen Seite aber beseitigt er die Inconsequenz, an der das Asriel'sche System leidet, wonach die Sefirot den Zweck hätten, zwischen der göttlichen Unendlichkeit und der endlichen Welt zu vermitteln. Die Sefirot, sagt er, erklären uns keinesfalls die Endlichkeit der Welt, die lediglich auf den freien Willen Gottes zurückzuführen ist. An sich kann das Unendliche nie endlich werden, und wenn noch soviele Mittelwesen dazwischen treten. Die Mittelstufen aber erscheinen ihm durch die Gesetzmässigkeit im Weltgeschehen und die Causalität bedingt. Durch diese Begriffsbestimmung der Sefirot sowie durch die Darstellung des Erstgeschaffenen im Sinne einer punktuellen oder Zahleneinheit innerhalb des Weltgebildes tritt die Bedeutung der geistigen Urprinzipien im Weltzusammenhange prägnanter hervor und die Abhängigkeit der Welt von denselben wird durch die Annahme des Willens mit zwingenderer Notwendigkeit nachgewiesen.

Die Teilung der Sefirot in סוד עשר ספירות הכולל בעשה בראשית וכעשה כרכבה, 3 obere u. 7 untere wird gelegentlich angedeutet (Ginse c. 7).

Fünftes Kapitel.

Die Marechet-Gruppe.

Allgemeiner Charakter dieser Gruppe. Das pseudepigraphische Buch Temuna. Fortschritt in der Begriffsbestimmung der Sefirot. Lehre von der positiven und negativen Emanation. Das Buch Ijun des Pseudo-Chammai. Marechet elohut, das bedeutendste Buch dieser Gruppe. Inhalt desselben. Stand der Lehre am Ausgange des Jahrhunderts. Schlussbetrachtung.

Die unmittelbar auf Latif folgende Kabbalistengruppe knüpft an die Lehren des Bahir und Asriels an, die sie vertieft und vervollständigt. Immer noch ist Spanien der Hauptsitz der Lehre, wenn auch in dieser Periode von einer bestimmten kabbalistischen Schule kaum die Rede sein kann. Die nur spärlich auf uns gekommenen Überreste der schriftlichen Dokumente jener Zeit sind fast durchwegs apokryph und über die Persönlichkeit sowie die Lebensschicksale ihrer Verfasser ist uns soviel wie nichts bekannt. Die Schriften aber, die uns gleichsam als unpersönliche Dokumente einer intensiven Gedankenarbeit entgegentreten, bekunden eine gewisse Solidität der Grundprinzipien, eine Klarheit und Sicherheit der Darstellung, die man in den meisten Schriften der vorangegangenen Periode vergeblich sucht. Die Kabbala, jugendlich und tastend in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, erscheint in dieser Periode als entwickelte, gereifte Lehre. Der Fortschritt dieser Periode besteht nicht so sehr in der Auffindung neuer, leitender Prinzipien — wenn es auch an solchen nicht fehlt —, als vielmehr in der Festigung und Abrundung der bereits vorhandenen. Man kann sagen: das kabbalistische System wird in dieser Periode dogmatisirt. Die vagen Lehrbegriffe der Bahirschule,

deren Unbestimmtheit und Dehnbarkeit nicht zum geringen Teile eine Folge der noch nicht entwickelten philosophischen Kunstsprache ist, erscheinen in den Schriften unserer Periode als feste, genau bestimmte metaphysische Werte. Die rationalistischen Bedenken, die Latif und zum Teile auch Asriel im Wege standen, machen keine Schwierigkeiten mehr. Die Kabbala bewegt sich nunmehr lediglich auf ihrem eigenen Geleise. Sie ist zufrieden, wenn sie ihren eigenen Voraussetzungen Genüge leisten kann; um die anderen kümmert sie sich nicht. Dies der Grundcharakter der im Folgenden zu besprechenden Marechet-Gruppe.

Zu den bedeutendsten Schriften dieser Gruppe gehört das R. Nechunja ben Ha-kana zugeschriebene Buch Temuna (ס' התמונה), welches bis jetzt nur wenig beachtet wurde.[1]) Es gehört chronologisch hierher, weil dessen Verfasser mit den Lehrbegriffen der vorangegangenen kabbalistischen Schulen vertraut ist und weil ferner seine Ausdrucksweise deutliche Spuren der Lektüre des Bahir, Asriels und vermutlich auch Latifs zeigt.[2]) Der Schwerpunkt des Buches, das in weitschweifiger Weise die Gestalt der hebräischen Buchstaben mit den Prinzipien der Emanationslehre in Zusammenhang zu bringen sucht, liegt in der conciseren Formulirung des Sefirotbegriffs sowie des Verhältnisses Gottes zur Welt. Die vorangegangenen kabbalistischen Systeme schwanken in der Begriffsbestimmung der Sefirot, sie bezeichnen diese bald als Eigenschaften (מדות) bald als Kräfte (כחות) — diese Ansicht ist allerdings die am meisten vertretene — bald auch als Werkzeuge (כלים) Gottes, so dass Abraham Abulafia (s. oben S. 17) diese Unbestimmtheit als den schwächsten Punkt der speculativen Kabbala bezeichnete. Diese Unbestimmtheit beseitigt Temuna durch ein glücklich gewähltes Bild, wodurch der Sefirotbegriff in eine feste Formel gefasst wird. Die Sefirot, lesen wir im Temuna, sind Gott inhärente Kräfte, sie können daher

---

[1]) Einiges darüber bei Jellinek, Philosophie u. Kabbala S. 45 ff, ferner Literaturbl. d. Orient Jahrg. XI, S. 148. Bloch (Die jüdische Mystik u. Kabbala S. 264) urteilt falsch über Temuna, indem er in demselben lediglich eine Buchstabenspielerei findet. — Das Buch erschien zuerst Korez 1784. Ich fand in der Münchener Hof- und Staatsbibl. ein jüngst erworbenes handschriftliches Exemplar Cod. 426 (dieser Cod. ist auch in der im Erscheinen begriffenen zweiten Auflage des Steinschneiderschen Catalogs noch nicht verzeichnet), welches 178 Quartblätter umfasst. Ich gebe meine Belegstellen nach diesem Codex an.

[2]) Dass das Buch ins 13. Jahrh. gehört, beweist Jellinek (a. a. O)

nicht geschaffen sein: sie werden von Gott ausgeströmt.[1]) Sie verhalten sich zum Ensof, dem Gesammtwillen,[2]) wie etwa die Gliedmassen zum menschlichen Gesammtkörper: sie sind mit ihm, wenn man so sagen darf, organisch verwachsen, sie bilden ein unzertrennliches Ganzes. Daher bedarf es keiner besonderen Willensäusserung oder Willensmitteilung beim Emanationsakte — welche Frage den früheren Kabbalisten ein Stein des Anstosses war — ebensowenig wie etwa der Mensch seinem Arm seinen Willen kundgiebt, wenn er ihn in Bewegung setzen will: Sie haben einen gemeinsamen Willen, weil sie organisch zusammenhängen.[3]) Und noch in einem zweiten Punkte ist Temuna für die Entwickelung der Emanationslehre von besonderer Wichtigkeit. Es wird hier nämlich zum ersten Mal das Prinzip der doppelten Emanation, der positiven und der negativen, klar ausgesprochen. Aus den oberen drei Sefirot, welche, den Übergang vom Reingeistigen ins Materielle bewerkstelligen,[4]) giengen zwei Emanationsreihen von je 7 Gliedern hervor (שִׁמְּטוֹת genannt). Die eine bringt alles Gute und Schöne hervor.

---

[1]) Ms. München Cod. 426, f. 3 a: הספירות הם כחות עליונות כלם לכח אחד אצולים ולא ברואים.

[2]) A. a. o. f 174 a: כי אלוה הוא רצון וממנו הרצון לרצוניים ואלהות לאלהות ואדנות לאדונים באלהותם וכח לכל כח לפעול במדתם, בכחם, בטבעם, בתורתם ועולמם באלהותם, כי כלם רצוניים בכל ההויה שבתוכם שהוא כנוי ממש לשם נורא ונסתר ונעלם ביחודו ובאלהותו שמתלבש בכלם.

[3]) F. 17 ff: עוד ארמוז לך ואתה פתום העדים: וישלח מלאך כמו וישלח ידו ויקחה, וישלח ידו ויקח את המאכלת והרבה מהם. והמבין כאן רא ה והבין כל סוד עליון ושפל ויבין מה הוא אל ואלהים ומלאך ומדות וסוד י' ספירות... כל זה הוא סוד הספירות שהם בצורת אדם, כי כאשר האדם שלח ידו או אחד מאיבריו מיד נעשה רצונו בלי ציווי והנה. הם יודעים דעת האדם ותבין ולא תטעה Diese Auffassung der Sefirot ist durchaus neu und von der bisherigen verschieden.

[4]) F. 25 b: והשלשה הגנוז לקבול כלם גם הם מן העשר אבל ירדו לקשור העליונים עם תחתונים. An einer weiteren Stelle (f. 175 b) wird der Unterschied zwischen den oberen und unteren Sefirot in folgender Weise dargestellt: כי כל כח עליון יקרא רצון לעבודתו ולפעולתו ויקרא ג"כ אלוה, הן פנים הן חוץ... ואלו עקר ואלו תפל אלו פנים ואלו חוץ, אלו עצמות האילן ואלו קליפות האילן, אלו מיוחדים עם עצמות היחוד לאחד ואלו מובדלים מעצמות היחוד, אלו כחות זכות טהורים מאירים אצולים באצילות אחד ובכח אחד ואלו מורכבים רחוקים בלא אור מעצמם, ברואים ומובדלים כ"א בפני עצמו; אלו משפיעים ואלו מקבלים; אלו כח שם אחד המיוחדים לכח אחד ודבר אחד מיוחד ואלו להם שרים להבדילם... ואלו מיוחדים בלי שנוי ורבוי זבלי יתרון וחסרון ואלו בלי יחוד בשנוי ורבוי בחסרון ויתרון; אלו חיים וקיומים לעד בחיים נצחים וחיותם בכח אחד דבר אחד מיוחד ואלו מתים והולכים וכלים בחיים קצרים; אלו אלהי האלהים וארוני האדונים מלך מלכי המלכים עליונים ושפלים ואלו עבדים עבדים לעבדים משתחוים ומקדישים למלך רם ונשא גדול ונורא המיוחד בכל ומתיחד בכל.

von der anderen stammt alles Böse, Hässliche, Unreine.[1]) Durch diese Doppelemanation, welche erst in den soharitischen Büchern zur vollen Entwickelung gelangt, erklären die Kabbalisten das Vorhandensein des Uebels[2]).

Ich begnüge mich mit der blossen Erwähnung des einem R. Chammai zugeschriebenen Buches Ijun,[3]) welches die Elemente des Asrielschen Systems in klarer, fasslicher Form darstellt, ohne jedoch etwas Neues hinzuzufügen, und gehe zur Besprechung des Buches Marechet elohut (מערכת אלהות) über, welches im Mittelpunkte dieser Gruppe steht[4]).

---

[1]) F. 67. b: ובה (בשמטה שנית הקשה והחזקה מאד) נבראו כל דבר עז וקשה, כגון שדים וכחות טמאים ורוחות רעים ויצר רע.

[2]) Die Frage nach dem Ursprung des Uebels beschäftigt alle jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters. Nach Maimonides (More III, 10) ist das Uebel nur die Privation des Guten u. somit nicht geschaffen; Gott, der Inbegriff der Allgüte, habe nur das Gute geschaffen. Kreskas (Or Adonai II, c. 3—4) hält das Uebel für ein geringeres Gut. Absolut Schlechtes giebt es nicht. (Dieser Anschauung nähert sich in der neueren Philosophie Spinoza). Die Kabbalisten nehmen meist eine doppelte Emanation an, jedoch wird diese Lehre (die sogenannte Lehre von den Syzygien = קליפות) erst im Sohar ausgebildet, wo die סטרא אחרא (entspricht der platonischen φύσις τοῦ ἑτέρου) hypostasirt wird. Durch die Aufstellung dieses Prinzips bildet Temuna ein äusserst wichtiges Mittelglied in der Entwickelungsgeschichte der kabbalistischen Grundlehren.

[3]) Ijun, dessen wahrer Verfasser unbekannt ist, erschien zuerst Amsterdam, sodann edirt durch Jellinek, (Auswahl kabbalistischer Mystik), wo auch Einiges über Alter und Inhalt des Buches mitgeteilt wird. Das Thema des Buches wird an der Spitze desselben im ms. München Cod. 408 (f. 95 a) folgendermassen angegeben: על ענין הספירות הפנימיות יגלה בו עקר כל מציאות כבוד הנסתר, אשר אין כל בריה יכולה לעמוד על עקר מציאותו וניהיותו על דרך האמתי כמות שהוא באחדות השוה שבשלמותו מתאחדים עליונים ותחתונים והוא יסוד כל נעלם וגלוי וממנו יוצאים כל הנאצלים מפליאת האחדות ובאר רב חמאי כל אלו הענינים על דרך מעשה מרכבה ופי׳ נבואת יחזקאל ע״ה וזהו תחלת הספר על הסדר. Hieraus ergiebt sich, dass die Beschreibung dieses Cod. bei Steinschneider (Münchener Catalog S. 193) nicht ganz zutrifft.

[4]) Ueber die Abfassungszeit und den Verfasser des Buches Marechet sind die Meinungen sehr verschieden. Zunz (Zur Geschichte S. 41 u. 377 u. Additamenta zu Delitzsch, Catalog der Handschr. der Leipziger Ratsbibliothek p. 316) verlegt das Buch in den Anfang des XIV. Jahrh. und bezeichnet Perez b. Isak Kohen Gerondi als Verfasser desselben. In einem Leipz. ms unseres Buches Cod. XI. findet sich nämlich im Namen eines Matatja Delakrut (1558) folgende Stelle: „Fugit nos nomen autoris, nisi quod ex ipso libro apparet, eum doctrinam a Rabbi Scheschet discipulo Nachmanidis accepisse, unde verisimile fit nomen ejus esse R. Perez (h. e. Perez Isaaki Kohn Gerundensis 1241)". Ebenso nennen

Das Buch Marechet elohut behandelt in 15 grösseren Abschnitten sämmtliche Probleme der Kabbala und indem es sich den vorangangenen spekulativ-kabbalistischen Schriften eng anschliesst, will es die Grundlehren der speculativen Kabbala im talmudischen Schrifttum nachweisen, um ihnen dadurch grössere Autorität zu verschaffen[1]). Vorzüglich ist es Asriel, dem unser Verfasser in den wichtigsten Punkten folgt; wollten wir eine ausführliche Darstellung seiner Lehre geben, dann müssten wir zum grossen Teile das wieder holen, was wir bei der Darstellung des Asriel'schen Systems gesagt. Nur dass im Marechet — wie am Anfange dieses Kapitels bemerkt — die einzelnen Lehrelemente viel klarer, präziser und sicherer, das Ganze zusammenhängender, consequenter, abgerundeter erscheint. Wie Asriel geht auch unser Verfasser von der absoluten Transcendenz des Ensof aus,[2]) wobei er ähnlich, wie Latif, hervorhebt, die

---

Wolf (I p. 995), Ibn-Jachja (Schalschelet p. 45) u. A. Perez als Verfasser, was auch durch die Handschriften im Vatican und die Codd. Oppenheimer bestätigt erscheint. Gegen die Autorschaft Perez's polemisiren Mecklenburg, Literaturblatt I, 299 u. Graetz (a. a. O.). Cordovero (Pardes 38 d) nennt Todros Abulafia (gest. um 1283) als Verfasser (עוד מצאתי אדם גדול והוא ר' טודרוס הלוי בעל מערכות אלקות), welcher Ansicht sich Milsahagi, Rabia (31 b) anschliesst. Sie hat in der Tat viel für sich; jedoch kann auf diesen Punkt hier nicht näher eingegangen werden. Dass das Buch vorsoharitisch ist, somit ins 13 Jahrh. gehört, ergiebt sich zur Evidenz aus dem Inhalte desselben. Es weiss nichts von der Ausdrucksweise und den Lehrelementen des Sohar. Das Buch Bahir hingegen wird mehr als 20 Mal zitirt und auf die Benützung Asriels weisen die sachliche Übereinstimmung und mehrere fast wörtlich übereinstimmende Stellen hin. Auch Latif scheint der Verf. unseres Buches benützt zu haben. Das Buch erschien zum ersten Mal Mantua, 1558.

[1]) Jedoch hebt d. Verfasser das Neuartige des Ensofbegriffes deutlich hervor. Vgl. Marechet, Mantua 1558, Bl. 82 b: ודע כי האין סוף אשר זכרנו איננו רמוז לא בתורה ולא בנביאים ולא בכתובים ולא בדברי רז"ל אך קבלו בו בעלי העבודה קצת רמז.

[2]) Marechet, Bl. 8 ff. Hauptsächlich werden drei Gruppen von Eigenschaften hervorgehoben die vom Ensof ferngehalten werden müssen: Materialität, Teilbarkeit und Veränderlichkeit und unter diese Gruppen werden alle Eigenschaften subsumirt. (ומאכרם זה יחייב לכל שלם באמונת היחוד לשלול ממנו ג' שלילות מודעות לכל משכיל בענין היחוד והם גשמות ופרוד ושנוי. ושלילת הגשמות היא שהאלקי אינו מוגבל ואינו גוף ולא כח בגוף וכל השלילה שאינו מוגבל לא במקום ולא בכח ולא בזמן, אבל היה הוה יהיה. ושלילת הפרוד הוא שראוי להאמין שהוא שכל גמור וכן ראוי להאמין שהשכל גמור אינו שכל נפרד כמו שכל המלאכים אבל נאמין כי הוא שכל שלם מיוחד ביחיד גמור עד אין קץ ותכלית לשלמות אחדותו. ושלילת השנוי כוללת ב' ענינים: שנוי מחשבה ושנוי פעולה. ענין שנוי מחשבה הוא בענין הבריאה... וענין שנוי חפעולה נחלק לב': עניני האחד הנהגה והשני שמות. וענין הנהגה הוא בהנהגת השם ית' בעולם השפל כי לעתים דן ולעתים כרחם.. וענין שנוי השמות הוא מה שנמצא שמותיו מהם יורו על רחמים ומהם על דין.)

Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, die wir im Weltall bemerken, sei bloss eine Verschiedenheit in der Erscheinung der Dinge, nicht aber im göttlichen Wesen an sich.[1]) Wie Asriel bekennt sich auch unser Verfasser zur potentiellen Weltewigkeit, indem er wie dieser den Emanationsvorgang durch das Bild von der glimmenden Kohle, aus der die Flamme hervorgeht veranschaulicht, wodurch besonders der dynamische Charakter der Emanation hervortritt. Die Welt ist ebensowenig etwas Neues, wie die Flamme in dem Zeitpunkte ihres Sichtbarwerdens. Dies bezeichnet unser Verfasser als das Grundprinzip seiner Lehre.[2])

Dass Mittelwesen notwendig sind, wird in ähnlicher Weise wie bei Gabirol und Asriel nachgewiesen,[3]) dagegen ist die Darstellung der Sefirotlehre viel ausgedehnter und gründlicher als bei Letzterem. Die Sefirot sind (wie im Temuna) mit der Gottheit identisch,[4]) sie sind die einzelnen Manifestationen seiner umfassenden Kraft.[5]) Die unmittelbare Emanation aus dem ensofischen

---

[1]) Bl. 6 b: לא ישתנה ממחשבה למחשבה ולא מפעולה לפעולה ולא מהנהגה להנהגה שהוא שכל שלם ופשוט מיוחד בכל חלקי שמותיו וכל חלקי מדותיו ושנוי הפעולה אשר מצד ההנהגה אינה כ"א מצד המקבלים. Eine fast wörtlich gleichlautende Stelle findet sich im Sohar: כללא: עתיקא דעתיקין (erste Sef.) ועיר אנפין (letzte Sef.) כלא חד הוא, כלא הוא כלא האי, לא שנא לא משתני ולא אשתני, ואי תימא; מאי בין האי להאי? כולא הוא במתקלא חדא אבל מתפרשן אורחוי... ומסטרא דילן קא שנין דא מן דא. Dieselbe Auffassung findet sich b. Gabirol, (Mekor Chajim, ed. Munk cap. 1): והחלוק בין הנמצאים הנראים הוא נופל בצורות הנראות וכן החלוק בין הנמצאים הפנימיים וכו' היסוד הראשון הכללי הוא אחד אין חלוק בו. Vgl. Munk, Litbl. VII, 723

[2]) Bl. 36 b u 49 a: עוד יש לך לדעת, כי ענין האצילות איננו ענין שנשתנה או שנתחדש כמאציל או כנאצל דבר אשר לא היה טרם האצילות חלילה, כי כבר זכרנו כי אצילות הספירות הוא אלקות ית'... אבל ענין האצילות הוא שנתגלה הכח הכמוס והחתום לצאת מן הכח אל הפועל והמשל מזה מהדלקת הנר בגחלת ומעלה להבה, כי לא נודע להבה בגחלת עד יציאתה לפועל לאור העינים. וידוע כי הלהבה בגחלת בכח ובצאתה מהכח לאור בפועל אין חדוש בלהבה, אך הפועל שהוא האור הוא חדוש לרואה בה עתה ולא טרם. גם בצאת הלהבה בגחלת אין חסרון בגחלת. Unser Verfasser legt auf den dynamischen Charakter der Emanation ebenso wie Asriel grosses Gewicht. Zusammenfassend schliesst er diesen Abschnitt mit den Worten: קצרו של דבר אין חסרון במאציל ואין חדוש בנאצל אך מעלת המאציל על הנאצל בהקדמה, כמעלת הגחלת על השלהבת. והבן העקר הזה כי הוא עקר העקרים ויסוד כל הבנין.

[3]) Bl. 112 b: ההפכים לא יחוברו אם לא על ידי אמצעי

[4]) Das. u. Bl. 28 a: קבלו בעלי העבודה בבאורם, כי האלקות הם אצילות עשר ספירות, אשר הם מדותיו והנהגותיו בעולם השפל וקראם בעל ס' יצירה ספירות מלשון מספר בעבור היות שרש כל נגדר בגדר מספר עשר.

[5]) Bl. 8 a.

Wesen, Keter (כתר), enthält in potentia alle folgenden neun Sefirot.[1]) Jedoch sind nur die oberen 3 schöpferisch, die unteren 7 sind sämmtlich aus der dritten Sefira hervorgegangen, in der sie enthalten sind.[2]) Dieser Gegensatz zwischen oberen und unteren Sefirot wird mit Nachdruck betont. Die oberen drei sind göttlicher Natur, weil sie unmittelbar von Gott emaniren, die unteren 7 hingegen sind weniger göttlich, weil sie unmittelbar die niedere Welt (עולם השפל) hervorbringen.[3]) Über die Letzteren kann man denken und sprechen, die Ersteren hingegen liegen ausserhalb unseres Gesichtskreises.[4]) Allerdings stimmt diese Teilung mit der erwähnten Identifizirung der Sefirot mit Gott nicht überein. Aus der dritten, der Bina, gehen zwei Ströme hervor, Chesed und Pachad, welche der (im Temuna besprochenen) positiven und negativen Emanation entsprechen. Chesed ist der Inbegriff der schaffenden und erhaltenden, Pachad der der zerstörenden Kräfte.[5])

Mit Marechet erreicht die Entwickelung der spekulativen Kabbala ihren Abschluss. Wir sahen, wie diese im Verlaufe des ganzen Jahrhunderts, unbekümmert um die gleichzeitig sich breit machende kabbalistische Mystik, ihren eigenen Weg geht, wie sie sich von den anfänglichen aphoristischen Gedankensplittern des Bahir allmählich und unermüdlich fortschreitend zu einem zusammenhängenden, umfassenden System entwickelt. Die mit dem transcendenten Gottesbegriff nicht zu vereinbarende reale Weltewigkeit des Bahir gestaltet sich bei Asriel zum Principe der potentiellen Präexistenz, das zum Teil einen pantheistisch-immanenten Charakter annimmt. Der Emanationsbegriff streift das Anthropomorphische, das ihm ursprünglich anhaftet, allmählig ab und der dynmische Charakter derselben tritt immer mehr in den Vordergrund. Mit der Klärung des Emanationsbegriffs geht die Ausgestaltung der Sefirotlehre Hand in Hand. Bei Asriel und Latif kommt das Princip der

---

[1]) Bl. 89 a: מאין סוף נאצל הראשונה שהוא הכתר כלול בט' כחות חתומות בכח ולא בפועל ומכח האין סוף נאצל מהכתר כח שני, שהיא החכמה כלול בשמנה כחות בכח ולא בפועל ואין צריך לומר היות כח המאציל בנאצל ומהראשונה והשניה נאצל בכח אין סוף כח שלישי הנקרא בינה כלול בז' כחות... ולא שהיה בענין זמן או המתנה או טרח ועמל חלילה, אבל כאשר עלה הרצון במחשבה מיד היה סוף המעשה.

[2]) Bl. 159 b u. 89 a: השלישית האצילה את השבע, ואלה הז' הם מדות השלישית להנהיג את הנעלם בהם, בכח השלישי נכלל הכל.

[3]) Bl. 164 a, 191 a.

[4]) Ibid.

[5]) Bl. 89 a: באצילות חסד בונה עולמות העתידים להיות בו, ובאצילות הפחד בנה המחריב שלהם, כענין גם את זה לעומת זה עשה אלהים.

fortschreitenden Abstufung, im Temuna und Marechet das der Identität der Sefirot mit Gott zu klarem Ausdrrck. Und indem diese Letzteren zu all diesen Lehrelementen, die sie zusammenfassen und ausbilden, das grundlegende Prinzip der Doppelemanation hinzufügen, wodurch sie den Ursprung des Uebels erklären, erscheint die spekulative Lehre als völlig abgeschlossenes System. Die folgenden drei Jahrhunderte vermögen nicht, dieses System um Haaresbreite zu erweitern.

Wir sind am Ende unserer Darstellung. Wir sahen, wie sich, das unbefriedigte metaphysische Bewusstsein der Zeit von den Fesseln der Tatsachenphilosophie zu befreien und in das uneingeschränkte Gebiet des inneren Schauens hinüberzuflüchten sucht. Der Geist sehnt sich nach einer monistischen Construction des Weltganzen. Die Transcendenz des Urwesens soll gerettet werden, ohne dass dieses ausserhalb des Weltzusammenhanges gesetzt würde. Dieser Monismus, meint man, wird den Seelen Frieden bringen und er muss es, selbst um den Preis der religiösen Ueberlieferungen. Es ist ein heldenmütiges Ringen der Seelen für ihre Ruhe und ihren Frieden. Die Vertreter der kabbalistischen Lehre erscheinen als unerschrockene Geisteshelden, die aller Welt und allen in der Nation Heiliggewordenen den Krieg erklären. Zwar marschiren sie getrennt: es bilden sich gesonderte Gruppen, deren jede ihren eigenen Weg geht. Wir aber, für die jene Probleme und Kämpfe ihre Actualität verloren und die wir als unbeteiligte Beobachter diesen Process verfolgen können, wir sehen in ihnen eine geschlossene Schlachtreihe. Die kleinen Gegensätze und Verschiedenheiten schwinden im Lichte der historischen Betrachtung, die den Blick auf das Ganze richtet. Wir sehen im 13. Jahrhundert innerhalb des jüdischen Kulturkreises zwei Weltanschauungen oder vielmehr zwei Betrachtungsweisen um die Oberherrschaft ringen: die Phantasie gegen die Vernunft, die ideale Betrachtungsweise gegen die nüchterne Schlussfolgerung, das platonische Denkprinzip gegen das aristotelische. Die Geschichte hat der Ersteren Recht gegeben. Während der jüdische Rationalismus sich immer mehr verflüchtigte und schliesslich von der Bildfläche völlig verschwand, ist die kabbalistische Weltanschauung tief in das Massenbewusstsein eingedrungen und heute, nach einer mehr als tausendjährigen theoretischen Entwickelung, steht die überwiegende Mehrheit der rechtgläubigen ostländischen Juden unter ihrem Banne: Sie ist das Regulativ ihrer religiösen Lebensbetätigung und die Grundlage ihrer urwüchsigen, in sich abgeschlossenen Kultur.

Marcus (Mardchai Wolf) Ehrenpreis, geboren am 27 Juni 1869 in Lemberg, der Hauptstadt Galiziens. Mein Vater heisst Jacob, meine Mutter Clara, geborene Süss, welche Beide zu meiner Freude am Leben sind. Ich bin mosaischen Glaubens.

Nachdem ich die erste Bildung im elterlichen Hause empfangen, besuchte ich durch drei Jahre das II. k. k. Staatsgymnasium in Lemberg, wo ich im October des Jahres 1891 das Maturitätsexamen bestand. Hierauf besuchte ich in den Jahren 1891—4 die Friedrich-Wilhelm Universität in Berlin, wo ich mich besonders dem Studium der Philosophie und der hebräischen Sprache und Literatur hingab. Meine Lehrer waren die Herren Professoren: Du Bois-Reymond, Brückner, Dessoir, von Giżycki (†), Lazarus, Paulsen, Preyer, Schmekel, E. Schmidt, Simmel, Thomas, Treitschke, Zeller. Gleichzeitig besuchte ich die „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums" in Berlin, wo ich dem Studium der Judaistik, unter Leitung der Herren: Ddr. D. Cassel (s. A.), Maybaum, Müller, Schreiner, Prof. Steinthal, oblag. Im Wintersemester 1894/5 bezog ich die Friedrich-Alexander Universität Erlangen, hier hörte ich die Vorlesungen der Herren Professoren: Class und Falckenberg.

Allen diesen berühmten Männern drücke ich hiermit meinen herzlichsten Dank aus.